

LEHRBUCH
DER
DOGMENGESCHICHTE

VON

Dr. R. R. Hagenbach,
Prof. der Theol. in Basel,
der histor. theol. Gesellschaft in Leipzig ordentlichem Mitgliede.

Zweiten Theiles erste Hälfte.

Von Johannes Damascenus bis auf die Reformation.

LEIPZIG,

Weidmann'sche Buchhandlung.

1841.

LEHRBUCH

DOGMEHGESCHICHTE

Dr. H. R. Hagenbach

Unusquisque in suo sensu abundet; donec veniat illa lux, quæ
de luce falso philosophantium facit tenebras, et tenebras recognoscen-
tium convertit in lucem.

JOHANNES SCOTUS ERIGENA.

Zweiter Theil's erste Hälfte

Von Johannes Damascenus bis auf die Reformation.

LEIPZIG

Verlag von F. A. Brockhaus

Druck der SCHWEIGHAUSER'schen OFFICIN in Basel.

V o r w o r t.

Von dem zweiten Theile meines Lehrbuches erscheint einstweilen hier die erste Hälfte, die grösser ausgefallen ist, als ich es anfangs vermuthete. Nicht nur der weite Umfang der bezeichneten Periode an sich, sondern auch der schriftstellerische Charakter derselben nöthigte mich, ihr einen grössern Raum zu widmen, als den beiden frühern; denn während man aus den Vätern der sechs ersten Jahrhunderte weit eher abgerissene dicta classica mittheilen kann, ist man bei den Scholastikern genöthigt, des Zusammenhanges wegen, grössere Stücke zu geben, oder wenigstens den weitläufigen Digressionen in einem verkürzten Maassstabe zu folgen, wenn man den Zuhörer oder Leser auch einen Blick will thun lassen in die formelle Seite der scholastischen Behandlung, in das weit ausgespannte Netz und «Webemeisterstück,» an dem die so merkwürdige Zeit mit eben so merkwürdiger Kraftanstrengung sich versuchte.

Da ich nun überdiess, mehr als es von meinen Vorfahren geschehen ist, und wie ich glaube zum Vortheil der Sache, die Mystiker und Volkslehrer, ja theilweise auch den mittelalterlichen Volksglauben selbst

berücksichtigt habe, so trugen auch hier, trotz aller Sparsamkeit, die Excerpte bedeutend auf; denn da es bei den Mystikern nicht sowohl auf die Zeichnung, als auf die Färbung ankommt, die sie ihren Gedanken zu geben, ja auf die Gluth der Farben, in die sie nicht selten ihren Pinsel zu tauchen wussten, so konnten nur grössere Stücke den Dienst eines Daguerreotyp leisten, oder, wenn man lieber will, eines Farbenüberdruckes, an der Stelle einer blossen Skizze.

Auch bei der Bearbeitung dieser Periode habe ich mich vorzüglich an die besten Monographien gehalten, unter denen ich den (noch unvollendeten) Scotus Erigena von Staudenmaier, den Hugo von St. Victor von Liebner, den Richard von St. Victor und Ruysbroek von Engelhardt, den Savonarola von Rudelbach und den Meier'schen nenne, wozu auch noch die schätzbaren Mittheilungen kommen, die wir den Herren Hundeshagen und Karl Schmidt über Gerson, und dem Letztern über Meister Eckart und so manche Parthien des mittelalterlichen Mysticismus überhaupt verdanken. Für den Übergang in die neuere Zeit hat mir besonders Ullmanns Wessel bedeutende Dienste geleistet. Dabei habe ich, was mir von Quellen zu Gebote stand, selbstständig benützt. Was die hiesige Bibliothek nicht bot, wurde mir, bei meinem kurzen Aufenthalte in Zürich während der Weihnachtsferien, durch die gütige Vermittlung meines nun verewigten Freundes Prof. L. Hirzel und durch die Gefälligkeit des Herrn Bibliothekars Professor Horner mitgetheilt; aber auch in Zürich war lange nicht Alles vorhanden, und von dem Vorhandenen konnte das Meiste nur flüchtig an Ort und Stelle verglichen, die ganze

Büchermasse unmöglich mit hieher transportirt werden. Indessen handelte es sich auch hier weniger um neue Ausbeute und neue Resultate, als um zweckdienliche Verarbeitung des schon vorhandenen und theilweise schon gesichteten Stoffes.

Dass in dieser Hinsicht mein Bestreben Anerkennung gefunden, habe ich mit Vergnügen aus der überaus wohlwollenden Anzeige des ersten Bandes in Gersdorfs Repertorium (Febr. 841) ersehen. Weniger scheint der Rec. im Berl. litt. Anzeiger (No. 7) sich mit der von mir eingeschlagenen Methode befreunden zu können, so vortheilhaft er auf der andern Seite von dem Inhalte spricht. Er tadelt es «dass Dogmen schon als wirklich vorhanden behauptet werden, zu einer Zeit, wo sie noch im Keim schlummer-ten.» Allein soll nicht die sorgfältige Geschichte auch diesen Schlummer belauschen, so weit es ihr vergönnt ist? Der von ihm gelobten Meier'schen Methode bleibt allerdings ihr Vorzug, sobald man die künstlerische Gruppierung vor allem in Anschlag bringt; aber ob ein Student auf diesem genialen Wege die Geschichte der einzelnen Dogmen sich besser einprägen werde, als auf dem bisher betretenen, etwas mühsamen synchronistischen? muss ich noch bezweifeln. Selbst einige Wiederholung dürfte hier gewiss nichts schaden. Uebrigens habe ich die Geschichte der einzelnen Dogmen nicht in allen Perioden nach dem jetzt angenommenen systematischen Fachwerke abgehandelt; sondern mich hierin nach dem jedesmaligen Charakter der Periode gerichtet. In Zeiträumen, wo gewisse Dogmen mit besonderem Interesse behandelt wurden, so dass die Orthodoxie der Zeit sich um dieselbe, wie um ihre Axe drehte, da habe ich auch (wie diess in

der zweiten Periode Bd. I. bereits von dem Rec. hätte können wahrgenommen werden,) den kriegerischen Phalanx vorausgestellt, und die friedlichere Entwicklung der übrigen Lehrstücke nachfolgen lassen. Ein Aehnliches wird bei der vierten Periode geschehen, wo die Dogmen, an welchen der Gegensatz zwischen Katholicismus und Protestantismus am meisten zur Erscheinung kommt, die erste, die übrigen die zweite Hälfte einnehmen werden. Die hier vorliegende dritte Periode hingegen habe ich absichtlich wieder in systematischer Ordnung durchgeführt, aus demselben Grunde, aus dem ich ihren Charakter selbst als den systematischen bezeichnet habe. Es ist derselbe Gang, der auch in den theologischen Werken jener Zeit genommen wird, und eben denselben Gang werde ich bei der fünften und letzten einschlagen. «*Ein Muster logischen Verfahrens*» habe ich mit der Fünftheiligkeit nicht geben wollen, kann aber auch nicht einsehen, welcher Verstoss gegen die *Logik* darin liegen soll.

Noch wird mir endlich von dem Berliner Rec. eine «*Verfälschung der Wahrheit*» Schuld gegeben, weil ich hie und da Ausdrücke, wie Rationalismus, Supranaturalismus, Idealismus u. s. w. auf Verhältnisse der alten Kirche angewandt habe. Oft ist es gewiss nicht geschehen, und meine Zuhörer könnten es bezeugen, mit welcher Schüchternheit und unter welchen Einschränkungen und Verwahrungen ich grade immer solche, mir selbst höchst fatale allgemeine Bezeichnungen in meinen Vorträgen gebrauche, wo es gilt, irgend eine ältere Denkweise zu charakterisiren, zu der sich zwar auch in unsrer Zeit Analogien finden lassen, die aber doch das Recht hat, von dem Historiker in ihrer eigenthümlichen Fassung und Begren-

zung hingestellt zu werden. Wo ich daher solche Schlagwörter mag gebraucht haben, da geschah es sicher nur, um durch die Aufstellung allgemeiner Gesichtspunkte den Blick von der Mannigfaltigkeit des Stoffes auf gewisse, unter verschiedenen Formen wiederkehrende Geistesrichtungen zu lenken, ohne damit im Geringsten die Geschichte durch das Hineinziehen der heutigen Parteikämpfe in dieselbe, trüben zu wollen. Habe ich also je in diesem Stücke zu viel gethan, so werde ich mit Dank gegen die Rüge, den Fehler zu verbessern suchen; denn nichts kann ich dringender wünschen, als das Lob wirklich zu verdienen, das derselbe Rec. meiner Arbeit bereits gespendet hat, wenn er sagt, dass sie *«durch und durch historisch»* sei. Anderes will sie nicht sein; wenigstens kann ich bei all der Bewunderung, die ich der dialektischen Gewandtheit mancher theologischer Schriftsteller unsrer Tage zollen muss, es unmöglich dahin bringen, in der Dogmengeschichte nur ein Gradirwerk zu erblicken, in welcher das Salz der christlichen Lehre erst aus der rohen Vorstellung zum reinen Begriff heraufgeläutert werden muss, wenn es nicht riskiren soll — nicht etwa als ein mit der Zeit dumm gewordenes — nein! als ein von Anbeginn fades, erst durch den Denkprocess geniessbar werdendes, auf die Seite geworfen zu werden. Wohin diese einseitige Schätzung des speculativen Gehaltes der Dogmen, mit Verkennung des unendlich wichtigern praktischen Momentes führe, das hat freilich jene neueste Bearbeitung der Dogmatik, auf welche Rec. hinweist, nur allzu deutlich gezeigt; aber daran möchte wohl der Anschluss an die herkömmliche Lokalmethode die mindeste Schuld tragen. Mögen die mitgetheilten Stellen aus den Mystikern (wenigstens einige der-

selben) es auch dem Dogmenhistoriker einleuchtend machen, wie zu allen Zeiten und bei allem Wechsel der Schulsprache die intensive Wirkung der Religion auf das Gemüth dieselbe war, und wohl auch dieselbe bleiben wird, so lange noch der Glaube an einen lebendigen Gott und dessen Verhältniss zu den Menschen nicht untergegangen ist. Ja auch im Mittelaller blieb das Christenthum wie Herder treffend sagt, *«ein heiliger Same hie und dahin geworfen, in jedem guten Lande aber fruchtbar, und seiner Natur nach frei von allen Systemen!»*

Zum Schlusse sei mir noch vergönnt, dem ersten Bande meines Lehrbuches einen kleinen Recensentendienst zu erweisen, zu dem der Gebrauch, den ich im letzten Wintersemester von demselben machte, mich berechtigt. Ausser mehrern andern Mängeln, die mir dabei zum Bewusstsein gekommen sind, sind es vor allem einige Schreib- und Druckfehler, die der nachträglichen Berichtigung bedürfen. So ist S. 307 (ich begreif es selbst nicht, wie es zugegangen) der Bischof Hilarius von Poitiers unverdientermassen zum Erzbischof befördert worden; ich ersuche die Leser, ihn einstweilen nur als Bischof anzuerkennen. Theodor von Mopsveste hat es sich an ein Paar Stellen müssen gefallen lassen, mit seinem Geistesverwandten Theodoret, den Namen zu vertauschen. Von griechischen Buchstabenfehlern ist mir S. 366 $\nu\acute{o}\tau\alpha$ statt $\nu\acute{o}\theta\alpha$ aufgefallen. Die Ausstellungen, welche von dem Rec. in Gersdorfs Repertorium gemacht worden sind, sollen bei einer etwaigen Umarbeitung ihre Berücksichtigung finden.

Basel, im April 1844.

DER VERFASSER.

I n h a l t.

Dritte Periode.

*Von Joh. Damascenus bis auf das Zeitalter der Reformation,
vom Jahr 730—1517.*

Die Zeit der Systematik (Scholastik im weitesten Sinne des Worts).

A. Allgemeine Dogmengeschichte der dritten Periode.

	Seite
§. 143. Charakter dieser Periode	1—3
144. Verhältniß der systematischen Richtung zur apologetischen	3—4
145. Verhältniß zur Polemik und Häresimachie	3—6
146. Die griechische Kirche	6—8
147. Die abendländische Kirche	8—9
148. Das karolingische Zeitalter	9—11
149. Die Scholastik im Allgemeinen	11—14
150. Die vorzüglichsten scholastischen Systeme:	
a) erste Periode bis auf Peter den Lombarden	14—19
151. b) zweite Periode bis zu Ende des 13. Jahrh.	19—22
152. c) dritte Periode, das Ende der Scholastik im 14. und 15. Jahrhundert	22—24
153. Die Mystik	24—30
154. Wissenschaftliche Opposition gegen die Scholastik	30—32
155. Praktische Opposition. Vorläufer der Reformation	32—34
156. Zusammenhang der D. G. mit der Kirchen- und Weltgeschichte in dieser Periode	34—37

B. Specielle Dogmengeschichte der dritten Periode.

E r s t e r A b s c h n i t t.

*Apologetisch-dogmatische Prolegomenen: Wahrheit des Christenthums.
Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung. Offenbarungsquellen.
Schrift und Tradition.*

§. 157. Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums	38—39
158. Vernunft und Offenbarung. Glauben und Wissen.	39—46

	Seite
§. 159. Erkenntnisquellen. Bibel und Tradition	46–50
160. Bibelkanon und Bibelkritik	50–51
161. Inspiration	51–55
162. Schrifterklärung und Schriftgebrauch	55–59

Zweiter Abschnitt.

*Theologie (mit Inbegriff der Kosmologie, Angelologie,
Dämonologie u. s. w.).*

§. 163. Dasein Gottes	59–67
164. Erkennbarkeit Gottes	67–72
165. Das Wesen Gottes im Allgemeinen. (Pantheismus und Theismus)	72–75
166. Eigenschaften Gottes:	
a) Gott im Verhältniß zu Zeit, Raum und Zahl (Allgegenwart, Ewigkeit, Einheit Gottes)	76–81
167. b) Gott im Verhältniß zu den Dingen. Allmacht und Allwissenheit	81–86
168. c) Moralische Eigenschaften. Dreieinigkeitslehre:	86–88
169. Lehre vom Ausgang des heiligen Geistes	88–92
170. Die Trinitätslehre	92–108
171. Lehre von der Schöpfung, Vorsehung, Weltregierung. Theodicee	108–115
172. Engel und Teufel	115–120

Dritter Abschnitt.

Anthropologie.

§. 173. Allgemeine Bestimmungen	120–125
174. Unsterblichkeit der Seele	125–126
175. Der Mensch im Stande der Unschuld vor dem Fall	126–152
176. Der Sündenfall und die Sünde überhaupt	152–157
177. Folgen der ersten Sünde. Erbsünde. Willensfreiheit	157–142
178. Ausnahmen von der Erbsünde. Unbefleckte Empfängniß der Maria	142–147

Vierter Abschnitt.

Christologie und Soteriologie.

§. 179. Die Christologie in der griechischen Kirche. Der adoptianische Streit im Abendlande und der Nihilianismus	147–154
180. Erlösung und Versöhnung	154–162

	Seite
§. 181. Weitere Fortbildung	162—170
182. Zusammenhang der Soteriologie mit der Christologie	170—172

F ü n f t e r A b s c h n i t t .

Die Heilsordnung.

§. 183. Prädestination. (Gottschalkischer Streit)	172—178
184. Weitere Schicksale der Prädestinationslehre	178—181
185. Aneignung der Gnade	181—187
186. Glaube u. Werke. Verdienstlichkeit der letztern	187—191

S e c h s t e r A b s c h n i t t .

Die Lehre von der Kirche und den Sacramenten.

§. 187. Kirche	191—195
188. Verehrung der Heiligen	195—197
189. Die Sacramente	197—202
190. Fortsetzung	202—207
191. Taufe	207—212
192. Firmelung	212—215
193. Das heil. Abendmahl:	
1) <i>Der Streit darüber bis auf den Anfang der Scholastik. Pasehasius Radbert und Ratramnus. Berengar</i>	215—221
194. 2) <i>Scholastische Entwicklung der Lehre. Transsubstantiation. Mefsopter</i>	221—232
195. Kelchentziehung. Concomitanz	232—234
196. Abweichende Ansichten	234—238
197. Griechische Kirche	238—241
198. Sacrament der Buße	241—244
199. Letzte Oelung	244—246
200. Das Sacrament der Priesterweihe.	246—249
201. Das Sacrament der Ehe	249—253

S i e b e n t e r A b s c h n i t t .

Eschatologie.

§. 202. Chiliasmus. Nahes Weltende. Antichrist	253—256
203. Einfluß der mittelalterlichen Zeitstimmung und der christlichen Kunst auf das Dogma von den letzten Dingen	256—257
204. Auferstehung der Körper	257—260
205. Das Gericht	260—263

Dritte Periode.

**Von Johannes Damascenus
bis auf das Zeitalter der Reformation,
vom Jahr 730—1517.**

***Die Zeit der Systematik (Scholastik im weitesten
Sinne des Wortes).***

A. Allgemeine Dogmengeschichte der dritten Periode.

§. 143.

Charakter dieser Periode.

Engelhardt D. G. Bd. II. v. Anf. Münscher v. Cölln Bd. II.

Mit dem Werke des griechischen Mönches *Johannes von Damaskus* ¹⁾ beginnt in sofern für die Dogmengeschichte eine neue Periode, als jetzt das Bestreben, das bisher durch den Kampf Errungene in ein übersichtliches Ganzes zu bringen ²⁾ und es

dialektisch zu begründen, immer sichtbarer wird. Das Gebäude der Kirchenlehre ist fertig bis auf den Ausbau einzelner Parthien, z. B. der Lehre von den Sacramenten. Fest stehen die Grundpfeiler der Theologie und der Christologie, zufolge der Concilienbeschlüsse der vorigen Periode, und ebenso hat (im Abendlande wenigstens) die Anthropologie mit der an ihr hangenden Heilsordnung und der Lehre von der Kirche durch den Augustinismus ihr festes und eigenthümliches Gepräge erhalten. Was daher jetzt noch für die Kirchenlehre geschehen kann, beruht theils auf einer sammelnden, ausfüllenden und ergänzenden, theils auf einer das Einzelne dialektisch begründenden, theils endlich auch auf einer den Stoff sichtenden Thätigkeit, wobei es vergleichungsweise nicht an eigenthümlichen Richtungen des Geistes und an selbstständiger Forschung fehlte.

¹⁾ Ἐκδοσις [ἐκθεσις] ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως (eigentlich der dritte Theil eines größern Werkes . . . πηγὴ γνώσεως). Ausg. von Mich. LeQuien. Par. 712. II. fol. und dessen Dissertatt. VII. Damascenicæ. Vgl. Schröckh, R. G. Thl. XX. S. 222 ff. Rösler, Bibl. der Kircheng. VIII. S. 246—332.

²⁾ Einen Ansatz zur systematischen Behandlung finden wir zwar schon in den beiden vorigen Perioden bei Origenes (περὶ ἀρχῶν) und bei Augustin (Enchirid. u. de doctr. christ.) allein auch nur einen Ansatz. Erst „Johannes Damascenus schliesst im Wesentlichen die morgenländische Dogmatik ab, und bleibt für die spätere Zeit die erste Auto-

rität in der dogmatischen Litteratur der Griechen. Er selbst bildet schon den Anfangspunkt der noch nicht genug bekannten griechischen Scholastik." Dorner, Entwicklungsgesch. der Christologie S. 113. (Tafel, Supplementa histor. eccles. Græcor. sec. XI. XII. 852. p. 5 fs. 9 fs.). Ueber die Bedeutung des Damasceners auch für das Abendl. ebend.

§. 144.

Verhältniß der systematischen Richtung zur apologetischen.

Das apologetische Bestreben, das schon in der vorigen Periode zurückgetreten war, beschränkt sich auch in dieser, der Natur der Sache nach, auf einen noch engeren Kreis, indem das Christenthum sich bereits der gebildeten Welt fast ausschließlich bemächtigt hat. Bloss der Mahometanismus und das Judenthum bleiben noch innerhalb dieses Kreises zu bekämpfen übrig.¹⁾ Was als germanisches und slavisches Heidenthum sich kundgiebt, erscheint zugleich der christlichen Civilisation gegenüber unter der Form der Barbarei, welche nicht sowohl auf dem Wege wissenschaftlicher Erörterungen, als auf dem der praktischen Missionsthätigkeit, bisweilen auch auf dem der physischen Gewalt überwunden wird²⁾. Doch forderten auch, besonders gegen Ende unserer Periode, die Zweifel, die offener und verdeckter innerhalb des Christenthums von philosophischer Seite her erhoben wurden, die Apologetik zum Kampfe heraus.³⁾

¹⁾ Gegen die Juden schrieben unter andern im 9ten Jahrhundert Agobard, Erzbischof von Lyon: *de insolentia Judæorum — de judaicis superstitionibus*. Vgl. Schröckh XXI. S. 500 ff. Amulo (Amularius), Erzbischof von Lyon: *contra Judæos*. Schröckh ebend. S. 510; im 11ten und 12ten Jahrhundert: Gislebert von Westmünster: *Disputatio Judæi cum Christiano de fide christiana*, in Anselmi Cantuar. Opp. p. 512—525. Par. 721. fol. Schröckh XXV. S. 558. Abälard: *dialogus inter Philos. Judæum et Christianum* (Rheinwald, *Anecdota ad hist. eccles. pertinent.* Berol. 855. T. 1). Rupert von Deuz: *Annulus s. Dialog. Christiani et Judæi de fidei sacramentis*. Schröckh eb. S. 565 ff. Richard von S. Victor: *de Emmanuele libri duo*, ebend. S. 566 ff.; im 13ten Jahrhundert: Raimund Martini: *pugio fidei, capistrum Judæorum*, ebend. S. 569 ff. u. s. w. Gegen die Mahometaner: Euthymius Zigabenus (im 24sten Abschnitt seiner *πανοπλία*) herausg. von Beurer in Frid. Sylburgii *Saracenicis* Heidelb. 595. 8. Raimund Martini: *pugio fidei*. Schröckh XXV. S. 27 ff. Peter der Ehrw. von Clugny: *adv. nefandam sectam Saracenorum*. (Martène *Collect. ampl. monum.* T. IX. p. 1121.) Schröckh ebend. S. 54 u. XXVII. S. 245; noch späterhin: Aeneas Sylvius (Pius II.): *Ep. 410. ad Mahom. II.* Schröckh XXXII. S. 291 ff.

Alle diese apologetischen Arbeiten sind indessen der Form nach eher *polemisch* zu nennen.

²⁾ Vgl. darüber die R. G. (Ausbreitung des Christenthums). Uebrigens wurde dasselbe Verfahren auch gegen die Juden und Mahometaner theilweise beobachtet.

³⁾ Savonarola, *Triumphus Crucis, de fidei veritate*, 4 BB. bei Rudelbach (Hieronym. Savonarola, Hamb. 855. S. 575 ff.). Marsilius Ficinus, *de rel. christ. et fidei pietate*, opuscul. b. Schröckh. R. G. XXXIV. S. 545. ff.

§. 145.

Verhältniß zur Polemik und Häresimachie.

Engelhardt, D. G. Bd. II. Cap. 3. S. 51 ff.

Auch die in dieser Periode vorkommenden Ketze-
reien unterscheiden sich von den frühern darin, daß
sie sich nicht sowohl auf einzelne Lehrsätze bezie-
hen, als vielmehr eine praktische Opposition bilden
gegen das Ganze des Kirchenthums, meist (ihrer
dogmatischen Seite nach) angelehnt an die frühe-
ren Häresien des Gnosticismus und Manichäismus,
doch bisweilen auch den reinern biblischen Lehrbe-
griff zurückfordernd.¹⁾ Nur einzelne dogmatische
Häresien, wie die adoptianische oder wie die Lehre
des Gottschalk und des Berengar, so wie auch einzelne
kühnere Behauptungen der Scholastiker (z. B. Rosce-
lins und Abälards) rufen die polemische Thätigkeit der
Kirche und Synodalbestimmungen hervor.²⁾ Erst
gegen Ende der Periode beginnt mit dem Kampfe
gegen das Bestehende auch ein Umschwung in den
dogmatischen Ideen überhaupt sich vorzubereiten,
der zugleich die reformatorische Periode einleitet.³⁾

¹⁾ Hieher sind zu rechnen im Morgenland die Pauli-
cianer (vgl. vor. Per. §. 85. Anm. 4.), die Bogomilen
(vgl. über ihre Lehre: Mich. Psellus, *περὶ ἐνεργείας δαι-
μόνων διαλ.* ed. Hasenmüller. Kil. 688. — Euthym. Ziga-
benus, *Panoplia* P. II. tit. 25. Wolf, J. Ch., *hist. Bogomilorum* Dfs. III. Vit. 712. 4. * Engelhardt, *kirchenh.*
Abhandlungen, Erl. 852. No. 2.); im Abendlande die Ka-
tharer (Leonistæ), Manichäer (Paterini, Publicani, Bu-

gri, boni homines), die Anhänger des Peter von Bruis und Heinrich von Lausanne (Petrobrusianer, Henricianer); weiterhin die Waldenser und Albigenser, die Turlupinen, die Begharden, Beguinen, Fraticellen, Spiritualen u. s. w., worüber die R. G. namentlich Füßlin, Kirchen- und Ketzerhistorie der mittlern Zeiten. Frankf. u. Lpzg. 770 ff. III. (die Dogmengesch. kann auf diese Erscheinungen nur im Allgemeinen Rücksicht nehmen.) Mosheim, de Beghardis et Beguinabus. Lips. 790. 8.

²⁾ Vergl. die specielle D. G. unter der Lehre von der Trinität, der Christologie, der Prädestination und dem Abendmahl.

³⁾ Auch hierüber die R. G. und Flathe, Geschichte der Vorläufer der Reformation. Leipz. 833. II. (s. auch §. 153.)

§. 146.

Die griechische Kirche.

. Ullmann, Nicolaus von Methone, Euthymius Zigabenus und Nicetas Choniates oder die dogmatische Entwicklung der griech. Kirche im 12ten Jahrh. (1853 Heft 3. S. 647 ff. Stud. u. Krit.)

Wenn in der vorigen Periode *Augustin* den Wendepunct bildet in Beziehung auf die dogmatische Priorität der griechischen vor der abendländischen Kirche, so tritt in dieser Periode die erstere, nachdem sie sich in *Johann von Damask* ihr Monument gesetzt hatte, von dem Schauplatze der lebendigen Entwicklung ab. Als Schatten früherer Gröfse treten mit den Scholastikern des Abendlandes in Parallele die an den *Johann von Damask* sich anschließenden Theologen, so *Euthymius Zigabenus*,¹⁾ *Nicolaus, Bischof von Methone*²⁾ und *Nicetas Cho-*

niates. ³⁾ — Unter den von der orthodoxen Kirche getrennten chaldäischen Christen (Nestorianern) sind als Dogmatiker zu nennen *Ebed Jesu*, ⁴⁾ unter den Jakobiten (Monophysiten) *Jakob*, Bischof von Tagrit, ⁵⁾ und *Abulfaradsh.* ⁶⁾

¹⁾ Er heisst auch Zigadenus, † nach 1118 als Mönch zu Constantinopel. Aus Auftrag des Kaisers Alexius Comnenus verfasste er sein Hauptwerk: *πανοπλία δογματική τῆς ὀρθοδόξου πίστεως ἣτοι ὀπλοθήκη δογμάτων*, siehe Schröckh XXIX. S. 352 ff. 373. u. Ullm. a. a. O. S. 19 ff. Das Original nur einmal gedruckt zu Tergovisto (Hauptst. der Wallachei) 711. Vergl. Fabr. Bibl. gr. Vol. VII. p. 461. Lat. Uebers. von Pet. Franc. Zino. Venet. 353. fol., wieder abgedruckt in Maxima Bibl. PP. Lugd. T. XIX. p. 1 ff. — Ausserdem Exegetisches.

²⁾ Methone in Messenien. Ueber sein Leben ist wenig bekannt. Einige setzen ihn ins 11te, Andere ins 12te Jahrhundert, letzteres mit gröfserer Wahrscheinlichkeit; vergl. Ullm. S. 37. — Hauptwerk: die Widerlegung des Platonikers Proclus: *Ἀνάπτυξις τῆς θεολογικῆς στοιχειώσεως Προκλου Πλατωνικοῦ*, herausgeg. von Director Væmel. Frankf. a. M. 823. 8. dazu: Nicol. Meth. Anecdoti P. I et II. 823. 26. „Die Schrift des Nic. von Methone gehört unstreitig zu den vorzüglichsten Arbeiten jener Zeit.“ (Ullm.) Am wichtigsten für die D. G. ist die Erörterung des Verf. über den Erlösungstod Christi. (S. unten §. 179.)

³⁾ Sein Familienname ist Acominatus. Choniates heisst er nach seiner Vaterstadt Chonæ (dem ehmal. Colossæ) in Phrygien, † nach 1206. — Von seinem *Θησαυρὸς ὀρθοδοξίας* in 27 Büchern sind nur die 3 ersten (wahrscheinlich die wichtigsten) bekannt in der lat. Uebers. des Morelli. Par. 369. 8. wieder abgedr. in Max. Bibl. PP. T. XXV. p. 34 ff. Das Buch sollte gewissermassen eine Ergänzung bilden zur Panophia des Euthymius. Vgl. Schröckh XXIX. S. 338 ff. Ullm. S. 30 ff.

⁴⁾ Bischof zu Nisibis, † 1318. Ueber seine Schrift *Margarita s. de vera fide* vgl. Assemani *Bibl. orient.* T. III. P. 1. (Pfeifers Auszug Bd. II. S. 407.)

⁵⁾ † 1251. *Liber Thesaurorum* bei Assemani l. c. T. II. p. 237. (Pfeifer Bd. I. S. 250.)

⁶⁾ Metropolit zu Edessa, auch Barhebräus genannt, † 1286. Ueber sein *Candelabrum Sanctorum de fundamentis* s. Assemani l. c. p. 284.

§. 147.

Die abendländische Kirche.

Bossuet, Einl. in die allg. Gesch. der Welt bis auf Kaiser Karl d. Gr., übers. u. mit einem Anhang historisch-krit. Abhandlungen vermehrt von *J. A. Cramer*. VII Bde. Cap. 757–786.

Wenn in den beiden frühern Perioden nächst den gallischen und italischen Lehrern es vorzüglich die Nordafrikaner gewesen waren, welche die abendländische Kirche repräsentirten, so sind es jetzt (nachdem auch diese Gröfse sammt der römisch-byzantinischen untergegangen) die *germanischen Völker*, unter denen eine neue christlich-theologische Bildung aufkeimt. Wir haben hier drei Hauptzeiträume zu unterscheiden: I. die karolingische, nebst der vor- und nachkarolingischen Zeit bis auf den Anfang der Scholastik; (8tes bis 11tes Jahrh.) II. das eigentliche Zeitalter der Scholastik (11tes bis um die Mitte des 13. Jahrh.) III. die Uebergangsperiode zur Reformation (das 13. Jahrhundert, besonders die zweite Hälfte desselben).

Natürlich lassen sich keine scharfen Grenzen ziehen. So findet sich z. B. in dem erstgenannten Zeitraum schon

ein Vorbild der Scholastik an Joh. Scotus Erigena, und das Ende der zweitgenannten Periode greift so sehr in den Anfang der dritten ein, daß längere Zeit beide Richtungen (die im Sinken begriffene scholastische und die immer mehr erstarkende reformatorische) neben einander her gehen.

§. 148.

Das karolingische Zeitalter

(nebst den unmittelbar vor- und nachgehenden Erscheinungen).

*† *Staudenmaier*, Joh. Scot. Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit. 1r Thl. Frankf. a. M. 1854.

Die Sentenzensammlung des *Isidor von Sevilla* und ähnliche ¹⁾ boten einstweilen den rohen Stoff dar, während die von Karl d. Gr. errichteten Schulen und Lehranstalten die Selbstthätigkeit des Geistes weckten. Unter den Männern, welche auf das karolingische Zeitalter einwirkten, zeichneten sich bekanntlich *Beda der Ehrwürdige* ²⁾ und *Alcuin* ³⁾ durch einen klaren Geist aus, ohne es jedoch zu einem zusammenhängenden dogmatischen System gebracht zu haben. Auch *Claudius, Bischof von Turin* ⁴⁾ und *Agobard, Erzbischof von Lyon*, ⁵⁾ wirkten mehr anregend und praktisch reformatorisch, als streng dogmatisch ein. Nur bei den in jenem Zeitalter ausgebrochenen kirchlichen Streitigkeiten that sich der theologische Scharfsinn bei einzelnen Theilnehmern in bestimmterer Weise hervor. ⁶⁾ Dagegen leuchtet *Johann Scotus Erigena* bereits als ein Meteor am theologischen Himmel. Mit hoher geistiger Ei-

genthümlichkeit suchte er im Geiste des *Origenes* die Theologie philosophisch zu begründen, wobei jedoch nicht zu übersehen, daß die von ihm zuerst wieder betretene Bahn der Speculation den kühnen Forscher bis an den Abgrund grofsartiger Irrthümer hinführte. ⁷⁾

¹⁾ Vgl. die vor. Per. §. 82. Anm. 30. Aufser Isidor sind nachträglich als Compiler aus dem 7ten Jahrh. zu nennen: Tajo von Saragossa um 650 und Ildefons von Toledo 659—669. Vgl. Münscher v. C. II. S. 5.

²⁾ Geb. um 672, gest. 735 in England, zunächst als Historiker berühmt und als Bildner von Geistlichen. Seine Commentarien, Predigten und Briefe enthalten indessen auch manches Wichtige für die D. G. Schröckh XX. S. 126 ff. allg. Enc. VIII. S. 308—12. Opp. Paris 1544. 1554. Bas. 1565. Colon. 1612. 1688. VIII. fol.

³⁾ Auch Flaccus Albinus, Alschwinus, aus der engl. Provinz York, † 804, Lehrer Karls d. Gr. Sein Werk de fide sanctæ et individuæ Trinitatis in 3 Büchern enthält die ganze Glaubenslehre. Vgl. Bossuet-Cramer Bd. V. Abth. 2. S. 352—59. Ueber seine Theilnahme an der adoptionistischen Streitigkeit u. a. s. d. spec. D. G. vgl. Aleuins Leben von F. Lorenz. Halle 829. 8. Schröckh XIX. S. 77 ff. 419 ff. XX. S. 115 ff. 217 ff. 348. 385 ff. Neander R. G. III. S. 154 und anderwärts. Opera cura J. Frobenii Ratisb. 777. II. Tom. in 4 Voll. fol.

⁴⁾ Aus Spanien geb. (vielleicht ein Schüler des Felix von Urgella) schloß sich in seiner dogm. Richtung an Augustin an, lehrte unter Ludwig d. Fr. und † 840. Seine Commentare enthalten manche dogmatische Erörterungen. Vgl. Schröckh XXIII. S. 281. Neander IV. S. 325 ff.

⁵⁾ Geb. 779, † 840, widersetzte sich, wie Claudius, in manchen Stücken dem Aberglauben der Zeit. Ueber seine Polemik gegen die Juden s. §. 144. über die Bestreitung des Felix von Urgella d. spec. D. G.; im Uebrigen

Schröckh XXIII. S. 249. Ndr. IV. S. 322—24. Opp. Par. 605. 8.

⁶⁾ So Rabanus Maurus, Paschasius Radbert, Ratramnus, Servatus Lupus, Hinkmar v. Rheims, Florus Magister, Fredegis von Tours u. a. in den Streitigkeiten über die Prädestination, das Abendmahl u. s. w. s. spec. D. G. Ueber deren Werke die Kirchengesch. und Mschr. v. C. II. S. 6 u. 7.

⁷⁾ Auch Scotigena, lebte am Hofe Karls des Kahlen, und † nach 877. Vergl. Hiort, Scotus Erigena oder von dem Ursprung einer christl. Phil. Kopenh. 823. 8. Schröckh XXI. S. 208 ff. XXIII. 481—84. Ndr. IV. S. 388 ff. Staudenm. a. a. O. und dessen: Lehre des Joh. Scot. Erig. über das menschl. Erkennen, mit Rücksicht auf einschlägige Theorien früherer und späterer Zeit, in der Freiburger Zeitschr. für Theol. III. 2. * Frommüller, die Lehre des Joh. Scot. Erigena vom Wesen des Bösen. Tüb. Zeitschr. für Theol. 850. H. 1. S. 49 ff. H. 3. S. 74. ff. Schriften: Dialogus de divisione naturæ lib. V. ed. * Th. Gale. Oxon. 684. — de prædestinatione Dei. — Ausgabe des Pseudo-Dionys: Opera S. Dionysii latine versa, wovon blos die hierarchia cœlestis im 1ten Bd. der Werke des Hugo v. S. Victor. *„Er stand mit seinem tiefen Bewusstsein der göttlichen Allgegenwart und allgemeinen Offenbarung, dem Philosophie und Religion nur als verschiedene Formen desselben Geistes erschienen, einsam und so hoch über seiner Zeit, dass erst im 13. Jahrhundert die Verwerfung der Kirche ihn erreichte“* (Hase.)

§. 149.

Die Scholastik im Allgemeinen.

* *Bulæi historia Universitatis Parisiensis.* Par. 663—73. VI. f. Semler, Einl. in die dogmat. Gottesgelehrsamkeit (vor Baumgartens evang. Glaubenslehre Bd. I. S. 16 ff.) Brucker, histor. Phil. T. III. * Tennemann, Gesch. der Phil. Bd. VIII. u. IX. * Hegel, Gesch. der Phil. Bd. III. Thl. 2. Cramer a. a. O. Bd. V. Engelhardt, D. G. S. 14 ff. Baur, Lehre von der Versöhnung S. 142 ff.

Das Bestreben, Philosophie und Theologie zu vereinigen, das sich bei Scotus Erigena auf eine überaus kühne Weise gezeigt hatte, stand eine Zeit lang vereinzelt da, trat dann aber, obwohl in einer gebundenern Form, in der sogenannten *Scholastik* heraus.¹⁾ Es galt hier nicht, wie bei den frühern Alexandrinern, das junge, dogmatisch noch wenig entwickelte, lebensfrische Christenthum auf philosophische Ideen zurückzuführen, und es einer schon vorhandenen (antiken) Bildung anzupassen; sondern jetzt galt es umgekehrt, auf dem Boden einer aus dem Alterthum vererbten, zum Theil auch schon verunstalteten Kirchenlehre eine moderne christliche Philosophie vorzubereiten.²⁾ Gleichwohl ward auch *hier* wieder in Ermanglung einer selbstständigen Form die antike Philosophie zu Hülfe gerufen, und so mit dem Aristotelismus³⁾ eine eben so unnatürliche Verbindung eingegangen, wie früher mit dem Platonismus. Uebrigens bewegte sich das philosophische Denken mehr im Formellen, als im Materiellen, es trat mehr in dialektischer, als in speculativer Gestalt hervor, so daß hier weniger ein phantasiereiches Ausschweifen in das Weite und Unbestimmte (wie bei dem Gnosticismus),⁴⁾ als vielmehr ein sich Verengen und sich Verlieren ins Einzelne und Kleinliche zu befürchten war. Und so ward die grübelnde Spitzfindigkeit des Verstandes allmäh-

lig der **Ruin** der **Scholastik**, während das **Streben** nach **scharfen theologischen Bestimmungen**, die **wissenschaftliche Begründung** der **Lehre** und die **edle Zuversicht** in die **Vernunftmäßigkeit** des **Christenthums** (auch bei den obwaltenden **Vorurtheilen**) **unstreitig** die **Lichtseite** und das **Verdienst** derselben sind. ⁵⁾

¹⁾ Ueber die Benennung **Scholasticus** u. s. w. s. du Fresne p. 739. Doch ist der Name nicht etymologisch, sondern historisch zu erklären. Vergl. Schleierm. Kircheng. S. 466 ff.

²⁾ In der vorigen Periode hatte bereits Cassiodor einen Abriss der aristotelischen Dialektik gegeben, Boëthius einen Theil des Organon übersetzt; aber erst in dieser Periode wurde die Bekanntschaft mit Aristoteles allgemeiner, s. §. 151. Der Platonismus bildet dagegen gleichsam die Morgen- und Abendröthe der mittelalterlichen Philosophie, hier in Scotus Erigena, dort in Marsilius Ficinus u. a.

³⁾ „*Die Scholastik ist der Fortgang der Kirche zur Schule, oder wie ohne Zweifel in demselben Sinne Hegel sagt: die Kirchenväter haben die Kirche erzeugt, weil der entwickelte Geist einer entwickelten Lehre bedarf; später entstanden nicht mehr patres ecclesiae, sondern doctores. Ging in der Periode der alten Kirche die geistige Thätigkeit auf das Produciren des Stoffes oder auf die Exposition dessen, was der Inhalt des christlichen Dogma's noch in der einfachsten und unmittelbarsten Gestalt in sich begriff, um ihn in bestimmten Lehrsätzen und Formeln auseinander zu legen, für das religiöse Bewusstsein herauszustellen, und zur allgemeinen öffentlichen Anerkennung zu bringen, so hatte alles diess die Scholastik schon zu ihrer Voraussetzung. Der Stoff und Inhalt war das unmittelbar Gegebene . . . aber die Aufgabe war jetzt, das dem Bewusstsein des Geistes zum Object Gewordene und aus demselben Herausgestellte wiederum zur subjectiven Einheit mit*

ihm zu verknüpfen und für das Bewusstsein zu vermitteln." Baur, Versöhnungslehre, S. 147. 48. Vgl. Baumg. Crus. Lehrb. I. S. 443. Hegel, Gesch. der Phil. Bd. III. S. 138.

⁴⁾ „Wenn den christlichen Lehrern die Gnostiker mit ihren Systemen gegenüber gestellt werden, so wird hiebei meistens verkannt, dass die gnostischen Systeme nicht den Zusammenhang der philosophirenden Vernunft, sondern nur den der Phantasie haben." Staudenm. Erigena S. 370.

⁵⁾ Ueber die ungerechte Behandlung der Scholastiker klagt schon Semler: „Die armen Scholastici haben sich gar zu sehr müssen verachten lassen, oft von Leuten, die sie nicht zum Abschreiben hätten brauchen können." Und selbst Luther, der die Scholastik mit stürzen half, schrieb an Staupitz: Ego Scholasticos cum judicio, non clausis oculis lego . . . Non rejicio omnia eorum, sed nec omnia probo, bei de Wette I. p. 102. Vgl. auch Möhlers Schriften und Aufsätze Bd. I. S. 129 ff. Ullmann (Joh. Wessel S. 12) nennt die schol. Theol. „bei ihrem Beginne einen wahren wissenschaftlichen Fortschritt, in ihrem ganzen Verlaufe eine grosse dialektische Uebungsschule der abendländischen Menschheit, in ihrer Vollendung ein gehaltreiches, grossartiges, und wie die gothischen Dome, kunstvoll durchgebildetes Erzeugniss des menschlichen Geistes."

§. 150.

Die vorzüglichsten scholastischen Systeme.

a) I. Periode der Scholastik bis auf Peter den Lombarden.

In den unter Karl d. Gr. und seinen Nachfolgern gestifteten Klosterschulen war der scholastische Geist zuerst geweckt worden. Ausgebildet ward er in dem Kloster Bec in der Normandie, wo Lanfranc lehrte. ¹⁾ Sein Schüler Anselm von Canterbury versuchte, vom Glauben, und zwar vom positiven Kirchenglauben ausgehend, zur philosophischen Erkenntniss aufzusteigen, was sich sowohl in

seinem Beweis für das Dasein Gottes, als in seiner Satisfactionstheorie zeigte.²⁾ Sowohl hierin, als in seiner Ansicht von der Realität der allgemeinen Begriffe, fand er Gegner an *Roscelin*³⁾ und *Peter Abälard*,⁴⁾ indem dieser, im Widerspruch mit der anselmischen Theorie, den Glauben auf die Evidenz der Erkenntniß stützte, jener aber dem Realismus den Nominalismus entgegensetzte. Zeitgenosse des Anselm war *Hildebertus* a Lavardino (erst Bischof von Mans, dann Erzbischof von Tours),⁵⁾ der sich gleichfalls an den Kirchenglauben anschloß, während *Gilbert von Poitiers* sich (wie Roscelin und Abälard) den Vorwurf der Heterodoxie zuzog.⁶⁾ — Eine eigenthümliche, die Mystik mit der Scholastik verbindende Richtung finden wir zum Theil schon bei dem Lehrer Abälards, *Wilhelm von Champeaux*,⁷⁾ so wie auch bei *Hugo*⁸⁾ und *Richard von S. Victor*.⁹⁾ — Nachdem dann ferner *Robert Pullein* und auch andere die Kirchenlehre philosophisch zu stützen sich bemüht hatten,¹⁰⁾ faßte *Peter der Lombarde* (im 12. Jahrhundert) das Ganze derselben in seinen Sentenzen zusammen, und legte durch seine Behandlungsweise den Grund zu jener strengen und schwerfälligen Methode, die nach ihm lange Zeit die herrschende blieb.¹¹⁾

¹⁾ † 1089. Er machte sich besonders im Streit mit Berengar bemerklich, wovon unten in der spec. D. G. Werke herausg. von d'Achery. Par. 648 f. Vgl. Möhler in der

unten angef. Schrift S. 39. Ueber die Stiftung des Kl. Beebend.

²⁾ Geb. zu Aosta in Piemont um 1054, seit 1095 Erzbischof von Canterbury (daher Cantuariensis), † 1109. Zu den phil. Schriften gehört vorzüglich *Monologium et Proslogium* (Beweis über das Dasein Gottes, Trinitätslehre). Ausz. bei Cramer V. 2. S. 341—372. zu den mehr theologischen: *de casu Diaboli*; vorzüglich aber: *Cur Deus homo?* Lib. II. (Theorie der Menschwerdung und Erlösung). Ueberdies: *de conceptu virginali et originali peccato*, *de libero arbitrio*, *de concordia præsscientiæ et prædestinationis nec non gratiæ Dei cum libero arbitrio* u. a. m. — Opp. ed. *Gabr. Gerberon. Par. 675 f. 721. II. f. (Ven. 744) von der Schrift: *Cur Deus homo*, eine Handausg. Erl. (Heyder) 854. 8. Vgl. über ihn *† Möhler, gesammelte Schriften und Aufsätze. Regensb. 859. I. S. 52 ff. über seine Lehre ebend. S. 129 ff. — Billroth, I. G. F. de Anselmi Cantuariensis *Proslogio et Monologio*. Lips. 852. 8.

³⁾ Auch Rucelinus und Rüzelin, geb. in der Niederbretagne und Canonicus zu Compiègne im 11. Jahrhundert. Er wird gewöhnlich der Stifter der Nominalisten genannt; s. Chladenii *Diss. hist. eccles. de vita et hæresi Roscelini*. Erl. 756. 4. Ueber den in der Geschichte der Phil. näher zu erörternden Gegensatz des Nominalismus und Realismus: Baumgarten-Crusius, *de vero Scholasticorum Realium et Nominalium discrimine et sententia theologica*. Jen. 821. 4. Engelhardt D. G. S. 16. 17. Ganz unbedeutend für die Theologie war der Gegensatz nicht, wie sich dies namentlich bei der Trinitätslehre zeigen wird. Auch hing im Ganzen und Großen die Theilnahme an den reformatorischen Bewegungen (z. B. zu Hussens Zeit) von diesem Gegensatz mehr oder weniger ab.

⁴⁾ 1079 zu Palais unweit Nantes geb. Ueber seine merkwürdigen Schicksale Bayle, *Diet.*, Gervaise, Berington, Schlosser u. s. w. Neander, h. Bernhard. S. 112 ff. Werke: Opp. Abälardi et Heloisæ. ed. Andr. Quercetanus (Duchesne) Par. 616. 4. enthaltend: *de fide S. Trinitatis* s. *Introductio ad Theologiam in 3 libros divisa*. — Seine *Libri V Theologiæ christianæ* zuerst herausg.

von **Edm. Martène**. Thesaur. Anecd. T. V. Ueber den Dialog. s. oben §. 144. Eine Ausgabe der noch unedirten Werke hat **Cousin** unternommen in der Collection de documents inédits sur l'histoire de France, publiés par ordre du Roi et par les soins du ministre de l'instruction publique. Deuxième série: Ouvrages inédits d'Abélard, pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique en France. Paris 836. 4. Vgl. darüber **Lewald**, E. A.: Commentatio de operibus Petri Abælardi, quæ e codicibus manuscriptis Victor Cousin edidit. (Heidelb. 839. 4.) Cousins Urtheil über ihn ebend.: *« Comme S. Bernard représente l'esprit conservateur et l'orthodoxie chrétienne, dans son admirable bon sens, sa profondeur sans subtilité, sa pathétique éloquence, mais aussi dans ses ombrages et dans ses limites parfois trop étroites, de même Abélard et son école représentent en quelque sorte le côté libéral et novateur du temps avec ses promesses souvent trompeuses et le mélange inévitable de bien et de mal, de raison et d'extravagance. »*

⁵⁾ Geb. 1033 oder 37, † 1134. Wenn ein Schüler **Berengars**, doch nicht ganz seines Glaubens (seit 1097 Bischof v. **Mans**, seit 1123 Erzbischof von **Tours**). Längere Zeit ward er für den Verfasser des Tractatus theol. gehalten, der aber nach neuern Untersuchungen dem **Hugo** von **S. Victor** (s. Anm. 8) angehört. Vgl. **Liebner** in den theol. Studd. und Kritt. 831. H. 2. S. 254 ff. — Außerdem aber sind seine Meinungen über das Abendmahl wichtig, wovon unten in der spec. D. G.

⁶⁾ **Porretanus** oder **Porseta**, † 1134. Vergl. über ihn **Otto Fresing.** de gestis **Friderici** Lib. I. c. 46. 50—57. **Cramer** VI. S. 550—552. Sein Hauptgegner war der heil. **Bernhard** von **Clairvaux**, derselbe, der auch **Roscelin** und **Abälard** bekämpft hatte, s. Ndr. der heil. Bernh. S. 217 ff.

⁷⁾ **Guilelmus de Campellis**, † 1121. Er war der Gründer der Schule von **S. Victor** in einer Vorstadt zu **Paris** (1109), aus der überhaupt die mystischen Scholastiker hervorgingen; vgl. über ihn und seine Dialektik **Schlossers** Abhandlung über den Gang der Studien in Frankreich, vorzüglich von der Schule zu **St. Victor**, in dessen **Vincenz**

von Beauvais. Frankf. a. M. 819. Bd. 2. S. 35. u. Abälards Werke von Cousin. Nach letztern Engelhardt in der unten anzuführenden Schrift S. 308 ff.

⁸⁾ † nach Pagi 1140, nach Andern 1141, Graf von Blankenburg, Canonicus in S. Victor (alter Augustinus, lingua Augustini, Didascalus) ein Freund des h. Bernhard. Vgl. * Liebner, A. Hugo von St. Victor und die theologischen Richtungen seiner Zeit. Leipz. 852. 8. Opp. ex rec. Canonorum Regularium S. Victoris Paris. Rotomagi 648. III. f. Die wichtigste Schrift: de sacramentis christianæ fidei libri duo. T. III. p. 487—712. Auszug bei Cramer VI. S. 791—848.

⁹⁾ Magnus Contemplator! ein Schotte von Geburt, † 1173. Vgl. * Engelhardt, Richard von S. Victor und Johannes Ruysbroek, zur Geschichte der myst. Theol. Erl. 838. Opp. studio Canonorum S. Victoris. Rotomagi 650. f.

¹⁰⁾ † zwischen 1144 und 1150, ward Cardinal, schrieb Sententiar. libr. VIII. Ausgabe von Mathoud. Par. 655 f. Vgl. Cramer a. a. O. VI. S. 442—529.

¹¹⁾ Magister Sententiarum, geb. zu Novara, seit 1159 B. von Paris, † 1164. — Sententiarum libri IV. Venet. 477. rec. J. Aleaume. Lovan. 346. „mehr durch die kirchliche Stellung des Verfassers, durch Ausgleichung der Gegensätze und Gemeinverständlichkeit, als durch Scharfsinn oder Tiefe das Handbuch des damaligen, das Vorbild des nächsten Jahrhunderts“ (Hase). Eine kleine Probe seiner Methode giebt Semler in der Einleitung zu Baumgartens Glaubenslehre, Bd. II. p. 81 ff. Heinrich, Gesch. der dogmat. Lehrarten. S. 145 ff. Das erste Buch handelt: de mysterio Trinitatis s. de Deo uno et trino, das zweite: de rerum corporalium et spiritualium creatione et formatione aliisque pluribus eo pertinentibus; das dritte: de incarnatione verbi aliisque ad hoc spectantibus; das vierte: de sacramentis et signis sacramentalibus. Vgl. Engelh. D.G. S. 22. — „Mit Petrus dem Lombarden beginnt die Periode der systematisirenden Scholastik und des unendlichen Commentirens über die Sentenzen des Magister. Es ist zugleich die Periode, in welcher nun erst das Fragen und Antworten, das Gegenüberstellen von Thesen und Antithesen, Gründen und Gegengründen, die Zerspaltung und Zersplitterung des Inhalts des Dogma's

ohne Ziel und Maass ins Unendliche fortging." Baur
a. a. O. S. 214.

§. 151.

b) 2. Periode bis zu Ende des 15. Jahrhunderts.

Fast gleichzeitig traten *Robert von Melin*¹⁾ (Foliot) und *Alanus von Ryssel*²⁾ (ab Insulis) mit dogmatischen Werken auf, und in die Fufsstapfen des Lombarden trat sein Schüler *Peter von Poitiers*.³⁾ Aber auch diese Scholastik fand ihre Gegner, namentlich an *Walter von S. Victor*⁴⁾ und an *Johannes von Salisbury*.⁵⁾ Dennoch hob sich die Scholastik, zum Theil auch durch die Gunst der Umstände. Erstens gewannen die Bettelorden einen gröfsern Einfluß auf das philosophische und theologische Studium auf den Universitäten. Sodann kamen mit dem 13. Jahrhundert durch die Verbindungen, welche die Kreuzzüge eröffneten die von den Arabern übersetzten und commentirten Werke des Aristoteles in einer vollständign Gestalt als bisher, in die Hände der abendländischen Theologen, und übten von da einen noch entschiedern Einfluß auf ihre Systeme.⁶⁾ An die Stelle der Sentenzen traten jetzt mit *Alexander von Hales*⁷⁾ die Summen. *Albert d. Gr.* commentirte zuerst den Aristoteles vollständig.⁸⁾ Mit dem erreichten Höhepunct trat aber auch gegen Ende des 13. Jahrhunderts die Spaltung der Schulen als eine

dauernde ein. An der Spitze der *einen* Schule steht der Dominicaner *Thomas von Aquin*,⁹⁾ an der Spitze der andern sein Gegner, der Franciscaner *Johannes Duns Scotus*.¹⁰⁾ Das gegenseitige Schulgezänke hing mit der Eifersucht der Mönchsorden zusammen; doch zeigte sich auch in diesem Zeitraume die mystische Richtung bisweilen mit der scholastischen vereint, wie dieß bei dem Franciscaner *Johann von Fidanza* (Bonaventura¹¹⁾ der Fall war.

¹⁾ Bischof von Hereford seit 1164, † 1195. Verfasser einer (ungedruckten) *Summa Theologiae*, bei Bulæus a. a. O. T. II. p. 264. 585 fs. 772. 75. Cramer a. a. O. VI. S. 555—586.

²⁾ Doctor universalis, † 1205. Er gehörte zur speculativen Schule des Anselm. *Summa quadripartita de fide catholica* (polemisch gegen die Albigenser, Waldenser, Juden, Mahometaner). — *Libri V. de arte s. articulis catholicae fidei*, herausg. von Pez, *Thesaur. anecd. noviss.* T. I. P. II. p. 475—504. im Auszug bei Cramer V. 2. S. 445—459. *Regulae theologiae*. — Vgl. Schleiermachers Kirchengeschichte S. 527 ff.

³⁾ † 1205. *Libri V. Sententiarum* mit Pulleyn herausg. von Mathoud. Paris 655 f. (s. den vor. §. Anm. 9.) Cramer VI. S. 754—790.

⁴⁾ Um 1180. — *Libri IV. contra manifestas et damnatas etiam in Conciliis hæreses*, quas Sophistæ Abælardus, Lombardus, Petrus Pictavinus et Gilbertus Porretanus, quatuor Labyrinthi Galliae, uno spiritu Aristotelico efflati, libris sententiarum suarum acuunt, limant, roborant. Auszüge aus dieser noch ungedruckten Schrift bei Bulæus l. c. T. II. p. 629—660.

⁵⁾ Sarisberiensis, Bischof von Chartres seit 1176, † 1182. An Thomas Becket schrieb er um 1156: *Policraticus, sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum*

libri VIII. Daran reihen sich: **Metalogici libri IV.**; herausg. **Lugd. Bat. 1659. 8. Amst. 664. 8.** — **Epistolæ CCCII.** (gschr. von 1155—1180) ed. **Papirius Masson. Par. 611. 4.** Vgl. **Bibl. Patr. max. Lugd. T. XXIII.** Schleiermacher a. a. O. S. 527.

⁶⁾ Trotz der kirchlichen Verbote nahm das Studium des Aristoteles mehr und mehr überhand. Ueber den geschichtlichen Verlauf dieser Studien s. **Jourdain, Amad. Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote, et sur les commentaires grecs ou arabes, employés par les docteurs scholastiques. Par. 819. 8.** und die **Geschichte der Phil. Tennemann VIII. S. 555.**

⁷⁾ **Alesius, Doctor irrefragabilis, † 1245,** der Erste, welcher durchgängigen Gebrauch von der aristotel. Phil. machte. **Summa universæ Theologiæ** (abgetheilt in **Quæstiones, membra und articuli**); nach seinem Tode auf Befehl **Innocenz IV.** herausg. von **Guilelmus de Melitona** um **1252.** **Ausg. Venet. 1576. Colon. 622. IV. f.** Auszüge bei **Semler a. a. O. S. 120 ff. Cramer VII. S. 161 ff. Heinrich S. 208 ff. Vgl. Schleierm. S. 551. 52.**

⁸⁾ Der gelehrteste unter den Scholastikern; von Geburt ein Schwabe, lehrte zu **Paris, Cölln,** ward **Bischof von Regensburg, † zu Cölln 1280.** **Opp. ed. Petrus Jammy, Ord. Prædic. Lugd. 651. XXI. T. fol.** — Darunter **Commentarien über Aristoteles und den Lombarden** und **Summa theol. (ex edit. Basil. 1507. II. fol.)**

⁹⁾ **Doctor angelicus,** geb. **1224** im **Neapolitanischen;** lehrte zu **Paris, Rom, Bologna und Pisa, † 1274** (auf der Reise zum **Concil von Lyon**) wurde von **Johann XXII. 1325** canonisirt. — **Commentarii in libros IV. Sententiar. Petri Lombardi c. notis J. Nicolai Par. 659. IV. f.** — **Summa totius theologiæ in 3 partes distributa.** Auszüge bei **Semler a. a. O. S. 58 ff. Cramer VII. S. 161 ff. Heinrich S. 219 ff. Schröckh XXIX. S. 71—196. Opp. omnia. Romæ 1572. XVII. fol. Antv. 1575. Venet. 745. XX. f.** Das Weitere bei **Münscher v. Cölln S. 19.**

¹⁰⁾ **Doctor subtilis,** geb. zu **Dunston in Northumberland,** seit **1501** Lehrer der **Theol. zu Oxford,** seit **1504** zu **Paris, † zu Cölln 1508.** Von ihm datiren sich die

barbarischen Kunstwörter der Quidditäten, Häcceitäten, Incircumscriptibilitäten u. s. w., und mit diesen beginnt die Ausartung in Spitzfindigkeiten. — Opp. ed. Luc. Wadding, Lugd. 1659. XII. f. Hauptwerk: Quodlibeta et Commentaria in libros IV. sententiarum. Ueberdies Quæstiones quodlibeticæ. Vgl. Semler a. a. O. S. 68—75. Cramer VII. S. 295—308. Heinrich S. 226 ff. Schröckh XXIX. S. 257 ff.

¹¹⁾ Doctor seraphicus, bei den Griechen Eutychius, auch Eustachius, † 1257, Doctor Theol. Pariensis und Præpositus generalis des Franciscanerordens, † 1274 als Cardinal, und wurde 1482 von Sixt IV. kanonisirt. — Opp. Romæ 1588—96. VIII. f. Mogunt. 609. . . Darunter Commentarius in libros IV Sententiarum, Breviloquium, Centiloquium. Auch wird ihm zugeschrieben Compendium theologicæ veritatis (de natura Dei). Mystische Tractate: Speculum animæ, Itinerarium mentis in Deum de reductione artium ad Theologiam. Vergl. Semler a. a. O. S. 52—58. Heinrich S. 214 ff.

§. 152.

c) 5. Periode. Das Ende der Scholastik im 14ten und 15ten Jahrhundert.

In der letzten Periode der ihrem Untergang sich zuneigenden Scholastik traten nur noch wenig selbstdenkende Köpfe auf, unter denen *Durandus von S. Pourçain*, ¹⁾ *Raimund von Sabunde* ²⁾ und der nominalistische Skeptiker *Wilhelm Occam* ³⁾ sich auszeichnen. Der weniger originelle Schüler des letztern, *Gabriel Biel*, ⁴⁾ beschließt die Reihe der Scholastiker, obschon die ausgeartete Richtung selbst noch länger andauerte, und die Sehnsucht nach einer gänzlichen Umgestaltung des theologischen Studiums nur um so lebhafter hervorrief. ⁵⁾

¹⁾ **De Sancto Portiano** (aus der Diöces von Clermont), **Doctor resolutissimus**, seit **1512** Lehrer der Theologie zu Paris, später Bischof von Annecy und von Meaux. — **Opus super sententias Lombardi**. Par. 1508. Venet. 1571. fol. (selten). — Obwohl Dominicaner, wagte er es doch, dem Thomas zu widersprechen, wurde aber ebendeshalb von den ächten Thomisten für einen Abtrünnigen gehalten; s. Cramer Bd. VII. S. 801 ff.

²⁾ Lehrte zu Toulouse ums Jahr 1456, und bearbeitete die natürliche Theologie in dem Werke **liber creaturarum**, s. **Theol. naturalis**. Argent. 1496 f. Fcf. 1655. 8. umgearb. von Amos Comenius: **Oculus fidei**. Amst. 661. 8. Vgl. Montaigne, **Essais** L. II. c. 12.

³⁾ † 1347. Wie der Dominicaner Durandus von Thomas, so wich dieser Franciscaner von Scotus ab; so daß hier der strenge Zusammenhang des Ordensgeistes mit dem Schulgeiste aufhört. Occam nahm auch im Politischen, den Päpsten (Johann XXII.) gegenüber, eine freie Stellung ein, und vertheidigte das Dogma von der Armuth Christi, worüber die R. G. Als Scholastiker verschaffte er dem Nominalismus neues Ansehn. Dogmatische Werke: **Compendium errorum Joh. XXII.**, in Goldast. **monarchia**. Han. 612. p. 957. **Quodlibeta VII**. Tract. de sacramento altaris. — **Centiloquium theologicum** (worin besonders viele Spitzfindigkeiten). Cramer VII. S. 812 ff. Ueber seine unter der Maske der starrsten Orthodoxie sich versteckende ironische Skepsis s. Rettberg in den Studien und Kritiken. 859. 1. Lächerliche Fragen (wie die unten Anm. 5 angeführten) finden sich bei ihm in Menge vor. Vgl. Rettb. S. 80.

⁴⁾ Aus Speier geb., Lehrer der Phil. und Theol. zu Tübingen, † 1495. — **Collectorium s. Epitome ex Guilelmo Occam in IV. libros Magistri sententiarum** ed. Wend. Steinbach. Tub. 1502. II. f. — Biel hatte noch einige Nachzügler an Antoninus Florentinus und Paul Cortesius, siehe Mschr. v. C. S. 50. Auch waren ja Cajetan, Eck u. s. w. zur Zeit Luthers noch vollkommene Scholastiker.

⁵⁾ So fragte man unter anderm: Num possibilis propositio, Pater Deus odit filium? Num Deus potuerit suppositare mulierem, num diabolum, num asinum, num cucurbitam,

num silicem? Tum quemadmodum cucurbita fuerit concionatura, editura miracula, figenda cruci? Et quid consecrasset Petrus, si consecrasset eo tempore, quo corpus Christi pendebat in cruce? . . . Sunt innumerabiles λεπτολεσχίαι his quoque multo subtiliores, de instantibus, de notionibus, de relationibus, de formalitatibus, de quidditatibus, de eccëitibus, quas nemo possit oculis assequi, nisi tam Lynceus, ut ea quoque per altissimas tenebras videat, quæ nusquam sunt. Erasmi stultitiæ laus Bas. 676. p. 141 fs. und in Annotatt. in 1 Tim. I, 6. u. s. w. Vgl. Ad. Müller, Erasm. S. 155 und Gieseler R. G. II. 4. S. 524. — Ueber den Verfall der scholastischen Studien schreibt Luther an Joh. Lange zu Erfurt: Aristoteles descendit paulatim, inclinatus ad ruinam prope futuram sempiternam: mire fastidiuntur lectiones sententiariæ, nec est ut quis sibi auditores sperare possit, nisi theologiam hanc, i. e. Bibliam aut S. Augustinum aliumve ecclesiasticæ auctoritatis doctorem velit profiteri. bei de Wette I. Nro. 54. p. 57. Vgl. Brief 60 (an Staupitz) p. 102.

§. 155.

D i e M y s t i k.

* Schmid, H., der Mysticismus des Mittelalters in seiner Entstehungsperiode Jena 824. — * Schmidt, Charles, Essai sur les mystiques du quatorzième siècle. Strasb. 856. 4.

Ein heilsames Gegengewicht gegen die Scholastik bildete die *Mystik*, welche die der Theologie durch das Uebermaß der Dialektik entzogenen Lebensströme ihr wieder in reichen, wenn auch nicht immer in klaren Ergüssen des Gemüthes wieder zuführte. Wenn früherhin die positiven Theologen, wie *Bernhard von Clairvaux*, eine am Kirchenglauben festhaltende fromme Gesinnung und andächtige Gemüthsstimmung, den speculativen Bestrebungen

gegenüber, geltend gemacht,¹⁾ ja wenn auch einige der Scholastiker selbst die Ansprüche des frommen Gefühls mit den Forderungen der damaligen Wissenschaft zu vereinigen gesucht hatten (mystische Scholastiker oder dialektisirende Mystiker²⁾), so trat dagegen in dem Zeitpuncte des Verfalles der Scholastik die *Mystik* um so kräftiger und um so selbstständiger auf, wenn auch in sehr verschiedener Gestalt. Auch hier fand nämlich (wie in der Scholastik) bald ein genaueres Anschließen an die Kirchenlehre, bald eine häretisch sich von ihr entfernende Richtung statt,³⁾ und auch rücksichtlich der wissenschaftlichen Begründung der mystischen Lehren zeigten sich die Einen philosophischer gestimmt und vorgebildet, als die Andern. Während die Lehren des *Meister Eckart*⁴⁾ noch vieles von dem Schwärmerischen pantheistischer Secten an sich trugen und defshalb von dem päpstlichen Stuhle verdammt wurden, schlossen sich (obwohl auch mit manchen Abstufungen) näher an die Kirchenlehre an: *Johann Tauler*,⁵⁾ *Heinrich Suso*,⁶⁾ *Johann Ruysbroek*,⁷⁾ der (anonyme) Verfasser des Büchleins von der deutschen Theologie,⁸⁾ *Thomas a Kempis*⁹⁾ und *Johann Charlier Gerson*,¹⁰⁾ welcher letztere zugleich die *Mystik* wissenschaftlich zu begründen suchte.

¹⁾ Doctor mellifluus, † 1155. Opp. ed. Mabillon. Par. (1666—690.) 719. II. f. Ven. 726. III. f. Briefe, Predigten u. mystische Tractate: de consideratione, ad Eugenium III. Papam.

Libri V. de gratia et libero arbitrio u. a. m. Vgl. * Neander, d. h. Bernhard und sein Zeitalter. Berlin 815. 8. Ellendorf, d. h. Bernhard von Clairvaux und die Hierarchie seiner Zeit. Essen 837. H. Schmid a. a. O. S. 187 ff. de Wette. Sittenl. II. 2. S. 208 ff. — Eine praktische Wirksamkeit entwickelte auch (mit Anstreifen an die Mystik) der Franciscaner Berthold (zwischen 1247—1272), s. dessen Predigten, herausg. von Kling. Berl. 824. u. die Rec. von Jak. Grimm in den Wiener Jahrb. Jg. 825. (Bd. 52.) S. 194 ff.

²⁾ Namentlich Wilhelm von Champeaux und die Victoriner, nebst Bonaventura. Vgl. §. 150. 51.

³⁾ „Bei den kirchlichen Mystikern ruhet alles auf dem positiven Grund der Glaubensartikel, und alle von ihnen beschriebenen innern Ereignisse hängen aufs Genaueste mit der Lehre von der Dreieinigkeit, mit der Menschwerdung Christi, mit der von Christo verheissenen Wirkung des Geistes und mit dem Geheimniss des Abendmahls zusammen, indess bei den häretischen Mystikern in der Regel die Abstraction allein zu dem tiefsten Grunde der Seele, welcher ihrer Lehre zufolge nichts anders als Gott selbst ist, führt, die Vergottung vom Menschen selbst ausgeht, und die erwähnten positiven Lehren höchstens als Symbole derjenigen innern Vorgänge gelten, welche die Erreichung des letzten Ziels bedingen. Es ist von besonderer Wichtigkeit, diese zwei Reihen kirchlicher und ausserkirchlicher Mystiker oder orthodoxer und häretischer beim Vortrage der Geschichte wohl auseinander zu halten.“ Engelhardt, Richard von S. Victor S. 2. Vgl. S. 97. 98.

⁴⁾ Schon Amalrich von Bena und David von Dinanto hatten das mystisch-pantheistische System des Joh. Scotus Erigena ins Schwärmerische ausgebildet, und ihm die praktisch-gefährliche Richtung gegeben, die wir auch bei den spätern Secten des Mittelalters wieder ausgesprochen finden. Vergl. H. Schmid a. a. O. S. 587 ff. Engelhardt, kircheng. Abhandlungen. Erl. 852. S. 251. Mosheim de Beghardis et Beguinabus p. 211 fs. p. 255. — Mit diesen hat unter den Mystikern des 14. Jahrhunderts Meister Eckart (Aichard), ein Sachse von Geburt und

Dominicanerprovincial zu Cölln, die meiste Aehnlichkeit, obwohl durch geistreichere Auffassung und wissenschaftlichern Anstrich vor ihnen ausgezeichnet. *„Sein Gefühl der Gottesnähe und seine herrliche Liebesgluth steht gleichsam schwindelnd vor einem Abgrunde der Sündenlust und Gotteslästerung.“* (Hase.) Seine Lehren wurden von Johann XXII. in einer Bulle von 1329 verdammt. Vgl. Schmidt (Charles) Essai p. 51 — 57 und Studien und Kritiken 859. 3. Mosh. l. c. p. 280. Sprüche deutscher Mystiker in Wackernagels Lesebuch I. Sp. 889—92.

⁵⁾ **Doctor sublimis et illuminatus, Dominicaner zu Cölln u. Straßb., † 1361**, ein geistreicher Prediger. Opp. lat. ed. Laur. Surius. Col. 1548. — Nachfolge des armen Lebens Christi. — *Medulla animæ* (eine Samml. mehrerer Tractate), Predigten III. Leipz. 826. Vgl. Wackernagels altd. Leseb. Sp. 857 ff. Ueber ihn schreibt Luther an Spalatin (14. Dec. 1516): *Si te delectat puram, solidam, antiquæ simillimam theologiam legere, in germanica lingua effusam, sermones Johannis Tauleri, prædicatoriæ professionis, tibi comparare potes . . . Neque enim ego vel in latina vel in nostra lingua theologiam vidi salubriorem et cum Evangelio consonantior.* bei de Wette. Bd. I. Nro. 25. p. 46. Hingegen de Wette christl. Sittenl. II. 2. S. 220 ff. *„Diese Mystik ist sehr tief und innig, und zugleich sehr speculativ; aber es fehlt ihr doch der Gehalt, sie ist nämlich fast nur negativ, Verleugnung des Irdischen, Endlichen, das Wahre hingegen, das Wesentliche, Göttliche, weil es nicht in bestimmtem Verhältniss zum menschlichen Leben und Herzen gefasst wird, ist gewissermassen eine leere Stelle“* u. s. w.

⁶⁾ **Der Seuse (Amandus vom Berg)**, aus Constanx, † 1365. Opp. lat. ed. Laur. Surius. Col. 1552. * † Leben und Schriften, herausg. von Melch. Diepenbrock mit Einl. von Görres. 829. 837. 840. *) Geistl. Blüthen von Suso. 854. Wackern. a. a. O. Sp. 871 ff. Er ist mehr poetisch, als tief speculativ, voll Bilder und Allegorien, nicht selten phantastisch, oft aber auch voll religiösen Schwunges. Eine kindliche Seele!

*) Wir citiren nach der Ausg. v. 1857.

7) Prior der regulirten Chorherrn zu Grünthal in Brabant, † 1381. Doctor ecstaticus. Opp. ex lingua belgica latine versa ed. Laur. Surius. Col. 1552. 609. 692. deutsch von Gottfr. Arnold. Offenb. 701. 4. * Engelhardt in der §. 150. Anm. 9. angeführten Schrift. — R. steht gewissermaßen an der Grenze der kirchlichen und der häretischen Mystiker; Ch. Gerson, der gegen ihn schrieb, zählt ihn den letztern bei, vergl. jedoch Engelhardt S. 275: „*Die Scheidelinie zwischen häretischer und orthodoxer Mystik, wie wir sie bei Ruysbroek genau gezogen finden, war so fein und so leicht zu überschreiten, dass nur das Beharren auf dem angenommenen, durch den Gebrauch der Lehrer geheiligten, durch die Auctorität der Kirche sanctionirten Ausdruck vor dieser Ueberschreitung bewahren zu können schien.*“ — Vgl. de Wette christl. S. L. a. a. O. S. 247: „*Auch bei R. ist [wie bei Tauler] die Idee des Absoluten und der Entäusserung alles Endlichen, der Versenkung in das Eine und Ungetheilte dasjenige, worauf alles zurückgeführt wird. Noch mehr, als Tauler, erkennt er das im Menschen wohnende Göttliche an, und diess kann als ein grosser Gewinn betrachtet werden . . . R. ist reicher als T. in Ansehung des sittlichen Gehalts, er entwickelt bestimmter das tugendhafte Leben, und warnet vor dem geistlichen Müssiggang . . . aber mehr als T. ist er in den Fehler der mystischen Sinnlichkeit und Ueppigkeit verfallen*“ u. s. w.

8) Deutsche Theologie, oder ein edles Büchlein vom rechten Verstande, was Adam und Christus sei, und wie Adam in uns sterben und Christus in uns leben soll. Zuerst von Luther (mit empfehlender Vorrede) herausg. 1516, dann (ebenfalls empfehlend) von Joh. Arnd 1631. von Grell 817. von Detzer Erl. 827. von † Troxler St. Gallen 857. Vergl. Luthers Briefe von de Wette Nro. 60. p. 102: „*Diess edle Büchlein, so arm und ungeschmückt es ist in Worten und menschlicher Weisheit, also und viel mehr reicher und köstlicher ist es in Kunst und göttlicher Weisheit. Und dass ich mich nach meinem alten Narrn rühme, ist mir nächst der Biblien und S. Augustin nicht vorkommen ein Buch, daraus ich mehr erlernet habe und erlernen haben will, was Gott, Christus,*

Mensch und alle Dinge sind.“ Luthers Vorr. Auch de Wette a. a. O. S. 251 nennt die d. Th. *„eine gesunde, körnige Schrift voll Geist und Leben, in einer reinen gediegenen Sprache geschrieben, werth von Luther so nachdrücklich empfohlen zu werden.“*

⁹⁾ Eigentlich Thomas Hamerken aus Kempen, Subprior bei den Augustinern des Agnetenberges bei Zwill, † 1471. *„mehr ein frommer, warmer, herzlicher Andachtsprediger, als eigentlicher Mystiker; wenigstens fehlt ihm die Speculation fast ganz,“* de Wette a. a. O. S. 247. Verfasser mehrerer frommer Tractate: Soliloquia animæ, Hortulus rosarum, Vallis liliorum, de tribus tabernaculis, de solitudine, de silentio u. s. w. Am berühmtesten (doch von Andern auch andern Verff., wie dem Abte Gersen oder dem Gerson zugeschrieben) das Buch: de imitatione Christi libri IV. Opp. Norimb. 494. Par. 520. f. Antw. 1607. Vgl. die (für Kempis sich entscheidende) kritische Untersuchung von † J. P. Silbert. Wien 828. 8. Gieseler K. G. II. 4. S. 347 ff. Ch. Schmidt Essai sur Jean Gerson, p. 121.

¹⁰⁾ Doctor christianissimus, Kanzler der Universität Paris, † 1429. Durch ihn kam *„die mittelalterliche Mystik zum Bewusstsein ihrer selbst und zu einem geläuterten Abschluss ihres wahrhaft speculativen und ächt religiösen Gehaltes.“* Meier D. G. S. 205. — Considerationes de theologia mystica. de perfectione. de meditatione cordis u. s. w. Opp. Antw. 706 f. Hagæ comit. 728. Vergl. Engelhardt, de Gersonio Mystico 822. * Hundeshagen, K. B. über die mystische Theologie des Joh. Charlier Gerson. Leipz. 854 (aus dem 4. Bd. der Zeitschr. für hist. Theol. besonders abgedruckt). * Liebner, A., über Gersonsmystische Theol. Studd. und Kritt. 855. H. 2. S. 277 ff. * Schmidt, Ch., Essai sur Jean Gerson, chancelier de l'université et de l'église de Paris. Strasb. et Paris 859. Die verschiedenen Definitionen über das Wesen der Mystik, Consid. 28. p. 584. bei Hundesh. p. 49. Ueber seinen Gegensatz zu Ruysbroek siehe oben Anm. 6. — Gerson findet *„in der sinnlichen Phantasie eine mächtige Feindin der reinen mystischen Contemplation, und unterlässt*

nicht an mehrern Stellen mit grossem Nachdrucke vor ihren Illusionen zu warnen." Hundesh. S. 81.

§. 154.

Wissenschaftliche Opposition gegen die Scholastik.

Meiners, Ch., Lebensbeschreibungen berühmter Männer aus den Zeiten der Wiederherstellung der Wissenschaft. Zürich 795.
Heeren, A. H. L., Geschichte der klass. Litteratur seit dem Wiederaufleben der Wissenschaft. Gött. 797. 801. 8. *Erhard, H. A.*, Geschichte des Wiederaufblühens wissenschaftlicher Bildung. Magd. 827. 50. II. Bd.

Schon im 15. Jahrhundert hatte *Roger Bacon* die speculative Einseitigkeit des Scholasticismus bestritten, und auf Verbesserung auch der theologischen Methodik hingewirkt.¹⁾ Besonders aber zeichnete sich die 2te Hälfte des 15. Jahrhunderts durch Wiederherstellung der classischen Studien aus, durch welche der menschliche Geist von der Einseitigkeit theologischer Speculation, in welche sich sowohl die Scholastik als die Mystik verirrten, abgezogen und zu einer harmonischen Entfaltung der sämtlichen Seelenkräfte, zu einer einfachern, naturgemäfsern Betrachtung der Dinge, und vor allem zu einer geschmackvollern Behandlung geistiger Gegenstände angeregt und angeleitet wurde.²⁾ Wenn *Laurentius Valla*,³⁾ *Johannes Reuchlin*⁴⁾ und *Desiderius Erasmus*⁵⁾ im Allgemeinen als die Restauratoren der classischen (theilweise auch der hebräischen) Philologie sich auszeichnen, so wurde dagegen das Studium der platonischen Philosophie ins Besondere

durch *Marsilius Ficinus* ⁶⁾ und *Joh. Picus von Mirandola* ⁷⁾ gefördert, und dadurch sowohl das übermäßige Ansehen des Aristoteles, und mit ihm zugleich die Herrschaft der Scholastik beschränkt, als auch der Mystik der Weg gezeigt, sich mit der Speculation inniger zu befreunden und zu verbinden.

¹⁾ Doctor mirabilis, Franciscaner und Lehrer der Theol. zu Oxford seit 1240. *Opus majus de utilitate scientiarum ad Clementem IV.* (geschr. im J. 1267). Höchst charakteristische Auszüge bei Gieseler II. 2. S. 382. Anm. w.

²⁾ „Wenn wir den am nächsten bei der Hand liegenden Gegensatz gegen die scholastische Philosophie und Theologie und das Treiben des scholastischen Wesens suchen, so können wir sagen, es ist der gesunde Menschenverstand, Erfahrung (äussere und innere), Naturanschauung, Menschlichkeit, Humanität.“ Hegel *Gesch. der Phil.* III. S. 200.

³⁾ † 1457. Opp. Bas. 540. 45.

⁴⁾ Capnio, 1455—1522. Vgl. * Mayerhoff, *Reuchlin und seine Zeit.* Berl. 850. Meiners a. a. O. I. S. 44 ff. beförderte besonders das Hebräische, zugleich aber die cabalistischen Studien, und feierte einen glorreichen Sieg über die *Viri obscuri* seiner Zeit.

⁵⁾ Desiderius Erasmus (Gerhard) von Rotterdam, geb. 1486, † 1536. * Adolf Müller, *Leben des Erasmus von Rotterd.* Hamb. 828. Opp. Bas. 1540. VIII. u. Lugd. Bat. 705—6. X. f. In seiner *Ratio perveniendi ad veram Theologiam*, in der *laus stultitiae* u. anderwärts geißelte er die Extravaganzen der Scholastik, u. zeigte den Weg zu einer geschmackvollern Behandlung der Theologie. Durch seine krit. Ausg. des N. Test. (Ed. princeps, Basel b. Froben 1516 *) legte er den Grund zum genauern Bibelstudium, und in seinen Briefen und verschiedenen Abhandlungen verbreitete er das Licht menschlicher

*) Auch die Veranstaltung der Polyglottenausgabe durch den Card. Ximenes, gerade vor Ausbruch der sächs. Reformation, ist bedeutsam genug.

Aufklärung. Seine Stellung zur Reformation und zur Dogmatik der Reformatoren in der folgenden Periode.

⁶⁾ Ueber den Streit der Aristoteliker und Platoniker s. Mschr. v. C. II. S. 27. Mars. Fic., † 1499, übersetzte den Plato, und schrieb de rel. christ. et fidei pietate ad Laur. Med. und de immortalitate animæ, Opp. Par. 641 f.

⁷⁾ Geb. 1465, † 1494, suchte Plato und Aristoteles zu vermitteln. Opp. Bas. 601 f. (darunter: in Hexaëmeron libri VII. — Quæstiones 900 — de Christi regno et vanitate mundi — in Platonis Convivium libri III. — Epistolæ) s. Meiners a. a. O. Bd. II. v. Anf.

§. 135.

Praktische Opposition. Vorläufer der Reformation.

Flathe, Geschichte der Vorläufer der Reformation. Leipz. 855. 8.

Nicht allein aber auf dem Wege der Wissenschaft, sondern unmittelbar von dem Boden des christlichen Lebens aus, that sich immer mehr der Geist der Reformation kund. Zum Theil an die Lehre der Mystiker, mitunter auch wieder an die scholastischen Denkformen sich anschließend, jedoch im Ganzen mehr auf das Praktische gerichtet, traten im Anschluß an die reinere Bibellehre *Johann Wicliffe*, ¹⁾ *Joh. Huss* und *Hieronimus von Prag*, und deren Anhänger auf, ²⁾ von welchen Letztern einige wieder in die schwärmerischen Richtungen früherer Secten überschweiften. ³⁾ Eine eigenthümliche Erscheinung ist die des *Hieronimus Savonarola*, dessen Theologie im Ganzen das Gepräge der Mystik trägt, ⁴⁾ und in dessen Leben manches bei vielem ächt Evangelischen einen phantastischen Anschein hat,

während *Johann Wessel von Gröningen* die edlere Mystik und den klaren, aus den Fesseln der Scholastik sich losringenden Geist wissenschaftlicher Forschung auf eine wohlthätige Weise in sich vereinigte, und dadurch im engeren Sinne ein Vorläufer Luthers wurde.⁵⁾

¹⁾ Lehrte auf der Universität Oxford, stritt seit 1360 gegen die Bettelmönche. Gregor XI. verdamnte 1377 neunzehn seiner Sätze. Sein Widerspruch gegen die Transsubstantiationslehre in der spec. D. G. — Sein dogmatisches Hauptwerk: *Dialogor. libri V. (Trialogus)* Bas. 1525. ed. L. Th. Wirth. Francof. et Lips. 1755. 4. Vgl. Vaughan, Rob. life and opinions of J. de Wycliffe. Lond. 829. 51. II. Webble, Bas. life of Wiclif. Lond. 852.

²⁾ Von Hussinecz, seit 1402 Prediger zu Prag, † 1415 den Märtyrertod zu Constanx. Seine Opposition war mehr eine praktische, als dogmatische. Selbst in der Lehre vom Abendmahl entfernte sich Hufs von der Kirchenlehre weniger als seine Collegen Hieronymus Prag und Jacobellus von Misa, wovon in der spec. D. G. Vgl. Ndrs. kl. Gelegenheitsschriften. 3te Aufl. S. 217 ff.

³⁾ Ueber die Geschichte der Hussiten (Taboriten und Calixtiner) vgl. die R. G. — Lenfant, histoire de la guerre des Hussites. Amst. 751. II. 4. Unter ihren Theologen zeichnete sich Johann Rokykzana aus. Zur schwärmerischen Partei gehörte Martin Lokwitz (Loquis) aus Mähren, siehe Schröckh XXXIV. S. 687.

⁴⁾ Dominicaner, seit 1489 in Florenz, † den Märtyrertod 1498. Picus von Mirandola schrieb für ihn eine Apologie, in Goldast, Monarchia T. I. p. 1655. — Schriften: *Compendio di rivelazione*. 1495. lat. 1496 — *de simplicitate vitae christianæ*. — *Triumphus crucis s. de veritate fidei*. 1497. mehrere Predigten. — * Rudelbach, Hieronymus Savonarola und seine Zeit. Hamb. 855. — * Meier, R., Girolamo Savonarola. Berl. 856. Ueber seine

Theologie: Ammon, F. W. Ph. in Winers u. Engelhardts neuem krit. Journal. 8ten Bandes 3tes Stück. S. 237—82.

⁵⁾ Lux mundi, magister contradictionum, mit dem Familiennamen Gansfort, lebte und lehrte zu Cöln, Heidelberg, Löwen und Paris, † 1489. „Scholastisch gebildet, verkündete er das nahe Ende der Scholastik, drang auf die Schrift als den alleinigen Grund des Glaubens, auf den Glauben als Grund der Rechtfertigung ohne Werke, auf Innerlichkeit des ganzen religiösen Lebens.“ (Meier, D. G. S. 238.) Opp. Gron. 1614. — Vgl. Muurling, de Wesselii cum vita tum meritis in præparanda sacrorum emendatione in Belgio septentrionali. Traj. ad Rhen. 851. * Ullmann, C. Johann Wessel, ein Vorgänger Luthers. Hamb. 834.

Auch Johann Goch zu Mecheln, † 1473, Johann von Wesel, Prof. der Theologie zu Erfurt, später Prediger zu Worms († 1482) u. n. a., so wie Gerhard Groot und die Kleriker des gemeinsamen Lebens sind dieser Klasse von Männern beizuzählen. Vgl. Scholtz, J. G. L., Diss. exhibens disquisitionem, qua Thomæ a Kempis sententia de re christiana exponitur et cum Gerardi et Wesselii Gansfortii sententiis comparatur. Grön. 840. 8.

§. 136.

Zusammenhang der Dogmengeschichte mit der Kirchen- und Weltgeschichte in dieser Periode.

Wenn übrigens in irgend einer Periode, so zeigt sich in dieser der innige Zusammenhang zwischen der Entwicklung des kirchlichen und allgemein menschlichen Lebens überhaupt und der Entwicklung der Lehre. ¹⁾ So steht die Geschichte der Scholastik in unverkennbarem Parallelismus mit der Geschichte des Papstthums und der Hierarchie. ²⁾ Das Mönchsthum und das Cölibat konnten eben sowohl den spitzfindigen Grübelgeist der Scholastiker

nähren, als die tiefere Sehnsucht der Mystiker wecken.³⁾ Die Pracht und Fülle des katholischen Cultus wirkte auf die Kirchenlehre (namentlich auf die Lehre von den Sacramenten und von den Heiligen) in eben dem Maasse zurück, als sie selbst auch wieder ein Product derselben war.⁴⁾ Auch in der mittelalterlichen Kunst prägte sich der dogmatische Geist der Zeit symbolisch aus,⁵⁾ und aus den Kreuzzügen, die ihre Quelle selbst zum Theil in der religiösen (mystischen) Aufregung der Zeit hatten, erntete das Abendland hinwiederum Früchte sehr verschiedener Art.⁶⁾ — Auch wirkten die großen Landplagen des 14. Jahrhunderts dergestalt auf die Stimmung der Gemüther, daß sich daraus theilweise die religiösen und mystischen Erscheinungen des Zeitalters begreifen lassen.⁷⁾ Hatte der einseitige Gebrauch der lateinischen Kirchensprache die Vernachlässigung einer gründlichen Bibellexegese und eine barbarische Terminologie zur Folge gehabt, so wirkte später die Verbreitung der griechischen Litteratur seit der Eroberung von Constantinopel (1453) vortheilhaft sowohl auf das Studium der heil. Schrift nach ihren Grundsprachen, als auf die Form der Behandlung theologischer Gegenstände zurück,⁸⁾ und war es endlich dem furchtbaren Institut der Inquisition gelungen, die Geister einzuschüchtern, und den freien Gedankentausch zu

hemmen, ⁹⁾ so ward durch **Erfindung** der **Buchdruckerkunst** ¹⁰⁾ (um 1440), durch die **Entdeckung** von **Amerika** (1490), und durch den ganzen **Umschwung** der **Geschichte** eine neue **Zeit** vorbereitet, welche mit einem vielfach veränderten **Gesichtskreise** auch eine neue religiöse **Lebensentwicklung** nothwendig machte.

¹⁾ Vgl. Bd. I. die Einl.

²⁾ Es ist nicht gleichgültig, daß die **Scholastik** mit dem **Zeitalter Gregors VII.** ihren ersten Anfang nimmt. **Anselm** war im **Investiturstreite** auch eine Stütze der päpstlichen **Hierarchie**, während etwas später **Abälards** Schüler, **Arnold von Brescia**, die freieren dogmatischen Grundsätze seines Lehrers aufs praktisch Kirchliche anwandte. Eben so vereinigt sich in **Bernhard von Clairvaux** der dogmatische **Orthodoxismus** mit der Anhänglichkeit an das päpstlich-kirchliche Institut. — Gleichzeitig mit **Innocenz III.**, der Blüthe des mittelalterlichen **Papstthums**, steht die **Scholastik** auf ihrem **Höhenpunkte**, während die Spaltung der Schulen (**Thomisten** und **Scotisten**) eine nicht zu verkennende **Parallele** zu dem etwas später eintretenden päpstlichen **Schisma** bildet. — Hatte der päpstliche Stuhl an der **realistischen** Richtung **Anselms** früher eine Stütze gehabt, so tritt der **Nominalist Occam** nun in offene **Opposition** zu demselben. — Auch die **Geschichte** der **Mystik** läßt sich so verfolgen, daß die eine Seite ihres Wesens sich freundlich, die andere sich feindlich zu den Tendenzen des römischen Stuhles verhält. **Wurzelt** doch das **Papstthum** selbst (der Idee nach) in einer **mystischen Weltanschauung**, während es häufig durch den **Widerspruch**, in den es sich mit der Idee setzte, d. h. durch seine **Aeußerlichkeit** und **Weltlichkeit**, die **mystische** (innerliche) **Weltanschauung** stoßen, und gegen sich in **Kampf** rufen mußte.

³⁾ Gewisse **Verirrungen** sowohl der **Scholastiker**, als der **Mystiker** lassen sich fast nur aus dem Standpunkte ei-

ner Mönchszelle aus begreifen. Waren die frühern Scholastiker Benedictiner oder regulirte Chorherren, so nahmen später die Bettelorden (trotz des längern Widerspruchs der Pariseruniversität) die theol. Lehrstühle ein, und ertheilten Grade und Würden. Dazu kommt die oben berührte Ordenseifersucht, welche tief in die Spaltungen der Scholastiker eingreift.

⁴⁾ Vgl. die spec. D. G. (bei der Lehre von den Heiligen und vom Abendmahl).

⁵⁾ Ist es ganz zufällig, dafs gerade die durch ihre Dome ausgezeichneten Städte Strafsburg und Cöln der Lieblingsitz mystischer Lehrer wurden? s. Ch. Schmidt, Essai p. 45 u. 52. Eben so wenig ist der Zusammenhang zwischen der romantischen Poesie und der mystischen Richtung zu verkennen (Liebner Hugo v. St. V. S. 246.), so wie endlich auch die altdeutsche Malerschule mehr im Zusammenhange mit der Mystik, und die heiterere italische Kunst mit der §. 154 erwähnten classischen Richtung steht.

⁶⁾ S. Heeren, Entwicklung der Folgen der Kreuzzüge für Europa (histor. Schriften. Gött. 808. Bd. 2.).

⁷⁾ Vgl. Hecker, der schwarze Tod im 14. Jahrhundert. Berl. 852. 8.

⁸⁾ Vgl. §. 154.

⁹⁾ S. Llorente, Geschichte der Inquisition. Lpzg. 825.

¹⁰⁾ „*Dass die Religion, die kräftige, gesunde, klare Entwicklung der Frömmigkeit, und zwar insbesondere der christlichen Frömmigkeit durch die Buchdruckerkunst gewonnen, unterliegt keinem Zweifel. Die Quellen der christlichen Erkenntniss und Erbauung sind durch dieselbe ins Unendliche vermehrt, bis dahin unzugängliche allem Volke zugänglich geworden*“ u. s. w. Ullmann, Rede am 4ten Säcularfeste der Erfindung der Buchdruckerkunst. Heidelb. 840. S. 20.

B. Specielle Dogmengeschichte der dritten Periode.

ERSTER ABSCHNITT.

Apologetisch-dogmatische Prolegomenen.

Wahrheit des Christenthums. Verhältniss der Vernunft zur Offenbarung. Offenbarungsquellen. Schrift und Tradition.

§. 157.

Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums.

Der apologetische Standpunct, den die Christen dieser Periode den Nichtchristen gegenüber zu behaupten hatten, war ein von der ersten Zeit merklich verschiedener. Das Judenthum des Mittelalters ¹⁾ war ein anderes, als das, welches Justin im Gespräch mit Trypho bestritt; aber auch das Christenthum der mittelalterlichen Apologeten war in mancher Beziehung ein anderes, als das der ersten Väter. Eben so erforderte der Kampf gegen den Islam andere Waffen, als der gegen den antiken Polytheismus. ²⁾ Mehr aber noch, als die neben dem Christenthum bestehenden historischen Religionen, machte die im Schoofse der Christenheit selbst bald offener, bald verdeckter hervortretende, besonders gegen das

Ende der Periode erscheinende Zweifelsucht und Freidenkerei eine philosophische Vertheidigung des Christenthums nothwendig.³⁾ Im Ganzen schlossen sich die Apologeten an die frühere Methode an. Der Wunder- und Weissagungsbeweis wurde traditionell festgehalten,⁴⁾ obwohl auch Einige zu der Einsicht gelangten, daß das Christenthum auch ohne Wunder schon durch seine innere Vortrefflichkeit sich empfehle.⁵⁾

¹⁾ Man sehe z. B. die Vorwürfe, welche Agobard den damaligen Juden macht, de insolentia Judæorum. Opp. T. I. p. 59—66. bei Schröckh XXI. S. 302.

²⁾ Vergl. die oben §. 144. genannten Schriften gegen die Mahometaner. — Gegen die Heiden (gentiles), d. h. vorzüglich gegen die heidnische Philosophie schrieb Thomas Aqu. seine summa catholicæ fidei, die nicht mit der größern Summe zu verwechseln ist. Auszüge bei Schröckh XXIX. S. 341 ff.

³⁾ Anselm hegte noch den Grundsatz: Fides nostra contra impios ratione defendenda est, non contra eos, qui se Christiani nominis honore gaudere fatentur. Epp. Lib. II. 41. Ueber die spätern Apologien des Savonarola u. Ficin s. §. 154. 155.

⁴⁾ So beruft sich Ficin auch noch auf die Sibyllinen. bei Schröckh XXXIV. S. 332.

⁵⁾ So unter andern Aeneas Sylvius, s. Platina in Vita Pii II. (gegen das Ende).

§. 158.

Vernunft und Offenbarung, Glauben und Wissen.

Waren auch alle Christen von der Wahrheit und Göttlichkeit ihrer Religion (auch da wo sie ihnen

durch das getrübe Medium der Kirchenlehre erschien) überzeugt, so entstand doch für den denkenden Geist die Aufgabe, über das Verhältniß des specifisch Christlichen zu dem allgemein Menschlichen, des Geoffenbarten zum natürlich Vernünftigen, des Christenthums zur Philosophie, sich ins Klare zu setzen. Schon *Johannes Scotus Erigena* neigt sich darin zum christlichen Rationalismus und zu einer Vereinbarung desselben mit dem Supranaturalismus, daß ihm die wahre Religion auch die wahre Philosophie ist, und daß er den innersten tiefsten Quell der religiösen Erkenntniß in dem Menschen selbst, d. i. in seinem vernünftigen Bewußtsein sucht, ob er gleich die Nothwendigkeit einer positiven, von aufsenher gegebenen Offenbarung nicht in Abrede stellt.¹⁾ Auch nach *Abälard* findet eine Uebereinstimmung der Philosophie und des Christenthums in der Weise statt, daß die allgemeinen Vernunftwahrheiten und die sittlichen Gesetze, welche schon die Heiden kannten, durch die höhere Autorität der göttlichen Offenbarung ihre Bestätigung und Erweiterung erhalten,²⁾ und wenn auch *Anselm* den Glauben an die geoffenbarten und durch die Kirchenlehre fixirten Wahrheiten mit der subjectiven Erfahrung des Herzens vorausverlangt, so ermächtigt er doch die Vernunft, hinterher über das Geglaubte sich Rechenschaft zu geben; wobei auch er

von der Voraussetzung ausgeht, daß Vernunft und Offenbarung sich nicht widersprechen können.³⁾ *Thomas von Aquin* zeigte, wie die christliche Lehre einerseits aus der Vernunft erkennbar sei, andererseits aber über die Vernunft hinausgehe.⁴⁾ Nur in anderer Weise als bei den Scholastikern, doch am meisten der anselmischen Theorie verwandt, fand auch bei den Mystikern die Annahme eines unmittelbar Gewissen im Innern des Menschen statt, doch so, daß nach den Einen (den kirchlich orthodoxen) die *inneren* Offenbarungen mit der Kirchenlehre übereinstimmten,⁵⁾ nach den andern (den schwärmerischen Mystikern) die neuen Geistesoffenbarungen nicht selten mit den historisch überlieferten Lehren, ja mit der Schriftlehre selbst sich in offenen Widerspruch setzten.⁶⁾

¹⁾ De divina præd. ap. Mauguin T. I. c. 1. §. 1. (bei Frommüller a. a. O. S. 50.): Quid est de Philosophia tractare, nisi veræ religionis, qua summa et principalis omnium rerum causa et humiliter colitur et rationabiliter investigatur, regulas exponere? Conficitur inde veram esse Philosophiam veram religionem conversimque veram religionem esse veram Philosophiam (vergl. Aug. de vera rel. c. 5). Das Selbstbewußtsein ist ihm die letzte Quelle rel. Erkenntniss, de div. nat. V. 51. p. 268: Nulla quippe alia via est ad principalis exempli purissimam contemplationem præter proximæ sibi suæ imaginis certissimam notitiam.—Doch wird die Nothwendigkeit einer äußern (positiven) Offenbarung damit nicht geläugnet. Im Gegentheil: II. 51. p. 85: Nisi ipsa lux initium nobis revelaverit, nostræ ratiocinationis studium ad eam revelandam nihil proficiet (vgl. unten über d. Schrift). Erigena kann sonach *in einem gewissen Sinne aller-*

dings der Urheber des Rationalismus genannt werden; allein es ist hier ein anderer Rationalismus zu finden, als der heutige verkehrte [vulgäre?], zu dem der unseres christlichen Philosophen [nach einer Seite wenigstens] geradezu einen Widerspruch bildet." Staudenm. Freib. Zeitschr. a. a. O. S. 241.

²⁾ De Theol. christ. II. p. 1211. (ed. Martène): Hinc quidem facilius evangelica prædicatio a philosophis, quam a Judæis suscepta est, cum sibi eam maxime invenirent ad finem, nec fortasse in aliquo dissonam, nisi forte in his quæ ad incarnationis vel sacramentorum vel resurrectionis mysteria pertinent. *) Si enim diligenter moralia evangelii præcepta consideremus, nihil ea aliud, quam reformationem legis naturæ inveniemus, quam secutos esse philosophos constat; cum lex magis figuralibus, quam moralibus nitatur mandatis et exteriori potius justitia, quam interiori abundet; evangelium vero virtutes ac vitia diligenter examinat, et secundum animi intentionem omnia, sicut et philosophi, pensat. Unde cum tanta . . . evangelicæ ac philosophicæ doctrinæ concordia pateat, nonnulli Platoniorum . . . in tantam proruperunt blasphemiam, ut Dominum Jesum omnes suas sententias a Platone accepisse dicerent, quasi philosophus ipsam docuisset Sophiam. — Erst wer nach thätigem Forschen das Göttliche erkennt, gelangt nach ihm zu einem festen Glauben. Hat der Mensch das Seinige gethan, dann kommt die göttliche Liebe hinzu, und verleiht dem Menschen, was er durch sein Forschen nicht erhalten hat u. s. w. „Abälard war aber fern von dem Wahne, dass seine Philosophie eine adäquate, keiner Sehnsucht mehr Raum lassende Erkenntniss der göttlichen Dinge geben könne.“ Neander h. Bernh. S. 117 ff. Abälard unterscheidet zwischen *credere*, *intelligere* und *cognoscere*. Ueber deren Verhältniß Neander a. a. O. (In der Introductio spricht sich Abälard hierüber noch stärker aus, als in der schon modificirten Theol. christ. s. Ndr. S. 127. Anm. 4.) Auch Ala-

*) Also bereits eine Unterscheidung von articuli puri et mixti?

Vgl. auch Thomas Aq. Anm. 4.

nus ab Insulis stellt den Glauben zwar über die opinio, aber unter die scientia. Art. 17. (bei Pez I. p. 482.) Vgl. Clem. Alex. D. G. Bd. I. S. 97. Die dem Abälard entgegengesetzte Ansicht des h. Bernhard („durch Beten wird Gott gefunden, nicht durch Disputiren“) s. bei Neander S. 147 ff.

³⁾ Prosl. c. 1: . . . Desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum. Neque enim quæro intelligere, ut credam, sed credo ut intelligam. Nam et hoc credo, quia nisi credidero, non intelligam. De incarn. verbi c. 2.: Nullus quippe Christianus debet disputare, quod catholica Ecclesia corde credit et ore confitetur, quomodo non sit: sed semper eandem fidem indubitanter tenendo, amando et secundum illam vivendo humiliter, quantum potest quærere rationem, quomodo sit. Si potest intelligere, Deo gratias agat: si non potest, non immittat cornua ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum. Citius enim in se potest confidens humana sapientia impingendo cornua sibi evellere, quam in nitendo petram hanc evellere. Palam namque est, quia illi non habent fidei firmitatem, qui, quoniam quod credunt, intelligere non possunt, disputant contra ejusdem fidei a sanctis patribus confirmatam veritatem, velut si vespertiones et noctuæ, non nisi in nocte cælum videntes, de meridianis solis radiis disceptent contra aquilas, solem ipsum irreverberato visu intuentes. Prius ergo fide mundandum est cor prius ea quæ carnis sunt postponentes, secundum spiritum vivamus, quam profunda fidei dijudicando discutiamus. Quanto opulentiùs nutrimur in Sacra Scriptura, ex his, quæ per obedientiam pascunt, tanto subtilius provehimur ad ea, quæ per intellectum satiant. . . . Nam qui non crediderit, non experietur, et qui expertus non fuerit, non intelliget. Nam quantum rei auditum superat experientia, tantum vincit audientis cognitionem experientis scientia. . . . Nemo ergo se temere mergat in condensa difficillimarum quæstionum, nisi prius in soliditate fidei conquisita morum et sapientiæ gravitate, ne per multiplicia sophismatum diverticula in tanta levitate discurrens, aliqua tenaci illaqueetur falsitate. Vgl. de sacram.

altaris II. 2: Christianæ fidei veritas quasi hoc speciali jure præminet, ut non ipsa per intellectum, sed per eam intellectus quærendus sit . . . Qui ergo nihil credere vult, nisi ratione vel intellectu præcedente, hic rem confundit et scire omnia volens, nihil credens, fidem, quæ in ipso est, videtur annullare. — Epp. Lib. II. 41: Christianus per fidem debet ad intellectum proficere: non per intellectum ad fidem accedere, aut si intelligere non valet, a fide recedere. Sed cum ad intellectum valet pertingere, delectatur: cum vero nequit, quod capere non potest, veneratur. — Gleichwohl macht er dem, der die Kraft hat, zu erkennen, die Erkenntniss zur Pflicht. Cur Deus homo I. c. 2. läßt er den Boso sagen, ohne ihm zu widersprechen: Sicut rectus ordo exigit, ut profunda christianæ fidei credamus, priusquam ea præsumamus ratione discutere, ita negligentia mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere. Vgl. ebend. c. 10. 25. Auch gibt sich Boso (in Beziehung auf die Satisfactionen) erst zufrieden, nachdem er die vorgebrachten Gründe als rationabilia erkannt hat. II. 19 u. 21. *„Es war also für die Scholastik keine zu hohe Idee, dass auf dem Wege der Speculation der ganze Inhalt des A. und N. Test. rationell bewiesen werden könne, nur wird dabei immer vorausgesetzt, dass der Inhalt des Glaubens an sich schon feststehe und keines Beweises bedürfe, so dass demnach, was durch die Vernunft hinzukommt, so werthvoll es im Uebrigen sein mag, doch nur ein opus supererogationis ist.“* Baur, Versöhnungsl. S. 185. Anm. Vgl. Möhlers Schriften I. S. 157. 58.

⁴⁾ Thom. Aqu. Summ. cath. fid. contra gentiles L. I. c. 5. (bei Mschr. v. C. S. 100): Et in his, quæ de Deo confitemur, duplex veritatis modus. Quædam namque vera sunt de Deo, quæ omnem facultatem humanæ rationis excedunt, ut Deum esse triunum et unum. Quædam vero sunt ad quæ etiam ratio naturalis pertingere potest: sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia hujusmodi: quæ etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis. — Aber auch diese bedürfen der Bestätigung durch die Offenbarung; denn sonst würde die Er-

kenntniß Gottes nur ein Vorrecht Weniger sein (der Denkenden und Wissenden); Andere würden, durch den Leichtsinne der frühern Jahre abgehalten, zu spät zu ihr gelangen; auch ist im besten Falle immer eine Einmischung des Irrthums in die Wahrheit zu befürchten. Gleichwohl sind die Glaubenswahrheiten, wenn auch über die Vernunft hinausgehend, ihr nicht widersprechend u. s. w. Vergl. Schröckh XXIX. S. 542 ff.

⁵⁾ So bei den Victorinern. Hugo, de Sacramentis fidei L. I. P. III. c. 30. (de cognitione divinitatis) bei Liebner S. 173 ff. 186.: Alia enim sunt ex ratione, alia secundum rationem, alia supra rationem et præter hæc quæ sunt contra rationem. Ex ratione sunt necessaria, secundum rationem sunt probabilia, supra rationem mirabilia, contra rationem incredibilia. Et duo quidem extrema omnino fidem non capiunt. Quæ enim sunt ex ratione omnino nota sunt et credi non possunt, quoniam sciuntur. Quæ vero contra rationem sunt, nulla similiter ratione credi possunt, quoniam non suscipiunt ullam rationem, nec acquiescit his ratio aliqua. Ergo quæ secundum rationem sunt et quæ sunt supra rationem, tantummodo suscipiunt fidem. Et in primo quidem genere fides ratione adjuvatur et ratio fide perficitur, quoniam secundum rationem sunt, quæ creduntur. Quorum veritatem si ratio non comprehendit, fidei tamen illorum non contradicit. In iis, quæ supra rationem sunt, non adjuvatur fides ratione ulla, quoniam non capit ea ratio, quæ fides credit, et tamen est aliquid, quo ratio admonetur venerari fidem, quam non comprehendit. Quæ dicta sunt ergo secundum rationem, probabilia fuerunt rationi et sponte acquievit eis. Quæ vero supra rationem fuerunt, ex divina revelatione prodita sunt, et non operata est in eis ratio, sed castigata tamen, ne ad illa contenderet. — Schon complicirter ist die Theorie des Richard von St. V. Auch nach ihm stimmen indessen „*göttliche Offenbarung und menschliches Denken in der einen Bezeugung der Wahrheit zusammen.*“ Engelhardt, Rich. v. St. V. S. 66. Ueber das Verhältniß der Contemplation zur Meditation und über die 6 verschiedenen Arten der erstern s. ebend. S. 60 ff. — Im strengen Gegensatz, daß der Mensch bei seinem Stre-

ben nach Erkenntnifs von Gott selbst unterstützt sein müsse, lehrt auch Johann von Salesbury Polierat. Lib. VII. C. 14. (Bibl. max. T. XXIII.) p. 352: Quisquis ergo viam philosophandi ingreditur, ad ostium gratiae ejus humiliter pulset, in cujus manu liber omnium sciendorum est, quem solus aperit agnus, qui occisus est, ut ad viam sapientiae et verae felicitatis servum reduceret aberrantem. Frustra quis sibi de capacitate ingenii, de memoriae tenacitate, de assiduitate studii, de linguae volubilitate blanditur. . . . Est autem humilitati conjuncta simplicitas, qua discentium intelligentia plurimum adjuvatur. — So warnte auch vor dem Hochmuthe der Speculation der Prediger Berthold (bei Kling, Grimms Rec. S. 206): Swer faste in die sunnen sihet, in den brehenden glaft, der wird von ougen sò böese, daz er es niemer mër gesiht. Zeglicher wîse alsò stêt ez umbe den glouben; wer ze faste in den heiligen cristenglouben sihet, alsò daz in vil gwundert und ze tiefe darinne rumpelt mit gedenken. — Auf das innere Zeugnis beruft sich Savonarola, Triumph. crucis proœm. b. Rudelb. S. 376: Licet fides ex causis principiisque naturalibus demonstrari non possit, ex manifestis tamen effectibus validissimas rationes adducemus, quas nemo sanæ mentis inficiari poterit.

⁶⁾ Vgl. §. 161. Anm. 5.

§. 159.

Erkenntnisquellen. Bibel und Tradition.

Die Bibel, obwohl der Theorie nach immer fort als die höchste Norm der christlichen Wahrheit verehrt, ¹⁾ wurde doch immer mehr von der Tradition, deren Ansehen ihr zur Seite stand, ²⁾ überschattet, und so der Lehrgehalt derselben immer mehr durch willkürliche Menschensatzungen getrübt und verunstaltet. Ausser der kirchlichen Tradition

wurden dem geschriebenen Worte Gottes auch das Buch der Natur an die Seite gesetzt;³⁾ und von mystischen Secten wurden auch noch andere Schriften, aufser der Bibel, als himmlische Gaben herumgeboten,⁴⁾ oder wohl gar die eigenen Einbildungen als Wort Gottes verehrt.⁵⁾

¹⁾ Joh. Dam. de fide orth. I. 1.: Πάντα τοίνυν τὰ παραδεδομένα ἡμῖν διὰ τε νόμου καὶ προφητῶν καὶ ἀποστόλων καὶ εὐαγγελιστῶν δεχόμεθα καὶ γινώσκουμεν καὶ σέβομεν, οὐδὲν περαιτέρω τούτων ἐπιζητοῦντες Ταῦτα ἡμεῖς στέρωμεν καὶ ἐν αὐτοῖς μέινωμεν, μὴ μεταίροντες ὅρια αἰώνια, μηδὲ ὑπερβαίνοντες τὴν θείαν παράδοσιν. Vgl. IV. 17. Joh. Scot. Erig. de div. nat. I. c. 66. p. 57: Sanctæ siquidem Scripturæ in omnibus sequenda est auctoritas, quum in ea veluti quibusdam suis secretis sedibus veritas; (doch dazu die Beschränkung): non tamen ita credendum est, ut ipsa semper propriis verborum seu nominum signis fruatur, divinam nobis naturam insinuans; sed quibusdam similitudinibus variisque translatorum verborum seu nominum modis utitur, infirmitati nostræ condescendens, nostrosque adhuc rudes infantilesque sensus simplici doctrina erigens. Auch kann die Schrift der Vernunft nicht widersprechen, c. 68. p. 58: Nulla itaque auctoritas te terreat ab his, quæ rectæ contemplationis rationabilis suasio edocet. Vera enim auctoritas rectæ rationi non obsistit, neque recta ratio veræ auctoritati. Ambo siquidem ex uno fonte, divina videlicet sapientia manere, dubium non est. Vergl. c. 69. p. 59. Weit unbedingter dagegen Joh. von Salisbury, Policrat. a. a. O. (§. 158. Anm. 5.): Serviendum est ergo scripturis, non dominandum. Nisi forte quis se ipsum dignum credat, ut angelis debeat dominari.

²⁾ Joh. Dam. de fide orth. IV. 16.: ὅτι δὲ καὶ πλεῖστα οἱ ἀπόστολοι ἀγράφως παραδεδώκασι, γράφει Παῦλος ὁ τῶν ἐθνῶν ἀπόστολος (2 Thess. 2, 14. 1 Cor. 11, 2.). De imaginibus Orat. I. 25. (Opp. I. p. 518): οὐ μόνον γράμμασι τὴν ἐκκλησιαστικὴν θεσμοθεσίαν παρέδωκαν (οἱ

πατέρες), ἀλλὰ καὶ ἀγράφοις τισὶ παραδόσεσι πόθεν τὸ τρεῖς βαπτίζειν; πόθεν τὸ κατ' ἀνατολὰς εὐχέσθαι; πόθεν ἡ τῶν μυστηρίων παράδοσις; κ. τ. λ. Vgl. Orat. II. 16. p. 558. Indem Joh. Scot. Erigena Vernunft und Schrift in Parallele stellt, scheint er die Tradition ihnen (und namentlich der Vernunft) unterzuordnen. I. c. 71. p. 59: Omnis autem auctoritas, quæ vera ratione non approbatur, infirma videtur esse. Vera autem ratio, quum virtutibus suis rata atque immutabilis munitur, nullius auctoritatis adstipulatione roborari indiget. Nil enim aliud videtur mihi esse vera auctoritas, nisi rationis virtute cooperta veritas et a sacris patribus ad posteritatis utilitatem litteris commendata. . . . Ideoque prius ratione utendum est ac deinde auctoritate . . . ibid. IV. 9.: Non sanctorum patrum sententiæ, præsertim si plurimis notæ sunt, introducendæ sunt, nisi ubi summa necessitas roborandæ ratiocinationis exegerit propter eos, qui cum sint rationis insecii, plus auctoritati quam rationi succumbunt. — Doch auch hierin steht Erigena ziemlich allein. Im Allgemeinen verblieb es bei der von Augustin und Vincentius von Lirinum in der vor. Per. gegebenen Bestimmungen (vergl. Bd. I. §. 122). So mahnt unter andern Alcuin, doch ja bei der überlieferten Lehre zu bleiben, und keine neuen Namen u. s. w. zu erfinden (in Ep. ad Felic. Opp. I. p. 785. vergl. p. 791 fs.: Porro nos intra terminos apostolicæ doctrinæ et sanctæ romanæ ecclesiæ firmiter stamus: illorum probatissimam sequentes auctoritatem, et sanctissimis inhærentes doctrinis, nihil novi inferentes, nullaue recipientes, nisi quæ in illorum catholicis inveniuntur scriptis.) — Dagegen untergrub allerdings Abälard durch sein Werk *Sic et non* das Ansehen der frühern Väter, und somit auch das der Tradition. Später gesellte sich zur Autorität der Kirche noch die des Aristoteles, bis unmittelbar vor der Reformation die Schriftautorität wieder als die höchste und einzige herausgehoben ward (z. B. von Wicliffe).

³⁾ Nach Raymund von Sabunde, Theol. naturalis hat Gott den Menschen zwei Bücher gegeben, das Buch der Natur und das der Schrift; beide dürfen und können sich nicht widersprechen; das letztere aber ist nicht jedem

zugänglich, sondern nur den Priestern. Von dem erstern, das auch den Laien zugänglich ist, muß jede Erkenntniß anheben; jedes Geschöpf ist ein von Gott geschriebener Buchstabe. Aber die höchste Erkenntniß ist die Liebe Gottes, als das Einzige, was der Mensch aus seinem Eignen der Gottheit geben kann. Vergl. Hase, Kircheng. S. 362. Tennemann VIII. S. 964 ff. — In ähnlicher Weise hatte schon der heil. Bernhard gesagt, was er in der Erklärung der heil. Schrift vermöge, und in der Erkenntniß der göttlichen Dinge, habe er besonders in Wäldern und auf Feldern durch innere Betrachtung und Gebet erlangt, und keine andern Lehrer gehabt, als die Buchen und Eichen, s. Ndr. heil. Bernh. S. 6. Vgl. Bruder Bertholds Predigten b. Kling S. 113, wo auch der Gedanke von den 2 Büchern (Himmel und Erde) sich wieder findet. *)

4) So stand namentlich bei den Spiritualen das Evangelium æternum (Weissagungen des Abts Joachim von Floris in Kalabrien, † 1202) in großem Ansehn. Vergl. darüber Engelh. kirchenh. Abhdlgn. Erl. 832. Nro. 1. Auszüge in d'Argentrée, Coll. judiciorum de novis err. Paris 728. T. I. p. 163 fs.

5) Die Raserei einiger gefiel sich in frechen Aeufserungen, wie die des David von Dinanto, Gott habe aus Ovid so gut gesprochen, als aus Augustin [oder aus der Bibel?]. Engelhardt a. a. O. S. 233. — Die Beghinen lehrten, quod homo magis tenetur sequi instinctum interiorem, quam veritatem evangelii, quod quotidie prædicatur; siehe das bischöfl. Schreiben Johannis von Straßburg bei Mosh. a. a. O. p. 238. Vgl. §. 161.

*) Es ist zu beachten, daß bei dem Dualismus von Schrift und Tradition, das eine Glied (die Schrift) viel fester steht, während das andere mehr wechselt, und statt desselben manchmal auch ein anderes, wie hier die Natur, oder wie bei Scot. Erigena die Vernunft, oder bei den Mystikern das innere Wort substituiert wird.

§. 160.

Bibelkanon und Bibelkritik.

Der Kanon war seit der vorigen Periode abgeschlossen, und zwar so, daß in der lateinischen Kirche die sogenannten Apokryphen des A. Test. in der Regel mit zu demselben gezählt wurden.¹⁾ Die Paulicianer im Morgenlande verwarfen (gnostisch) das A. Test. und die petrinischen Schriften.²⁾ Aber auch innerhalb der katholischen Kirche regten sich noch im karolingischen Zeitalter Zweifel gegen die Aechtheit einzelner Bücher.³⁾

¹⁾ Vgl. den Kanon des Isidor. Hispal. de eccles. Off. I. 12. und die Synodalbeschlüsse. Joh. Dam. IV. 17. bei Mschr. v. Cölln. II. S. 106. — Rücksichtlich der Apokryphen stützten sich einige Abendländer, wie Odo von Clugny, Hugo von St. Victor, Joh. von Salisbury, Hugo von St. Caro u. a. noch auf Hieronymus, doch blieb der augustini-sche Kanon der herrschende. Mschr. a. a. O. S. 107. und Liebner Hugo von St. Victor. S. 129.

²⁾ Nach Petr. Sic. bei Wettst. N. Test. II. p. 681. de Wette, Einl. ins N. Test. S. 281.

³⁾ „Im Kloster von St. Gallen wagten die Mönche im Kanon der heil. Schriften das Ungöttliche zu unterscheiden. Von den Büchern der Chronica und Esther war ihr Urtheil: in eis littera non pro auctoritate, tantum pro memoria tene-tur. So auch von Judith und den Maccabäern.“ Joh. von Müller Gesch. der schw. Eidg. Buch I. Cap. 12. S. 287. nach Notker de interpret. S. S. ad Salomonem in Pez. thes. anecd. T. I.

§. 161.

I n s p i r a t i o n .

Auch hier blieb es im Allgemeinen bei den seither befestigten Vorstellungen, ¹⁾ so dafs die Behauptung des Erzbischofs *Agobard von Lyon*, die hh. Schriftsteller hätten nicht immer die Regeln der Grammatik beobachtet, den Abt *Fredegis von Tours* zum lebhaften Widerspruch aufforderte, wogegen indessen Agobard mit gesundem Mutterwitze sich vertheidigte. ²⁾ Weniger Widerspruch erfuhr in der griechischen Kirche *Euthymius Zigabenus*, der sich über die Abweichungen der Evangelisten von einander freimüthig erklärte. ³⁾ Die Scholastiker suchten die Inspiration durch genauere Merkmale zu bestimmen, ⁴⁾ während bei den Mystikern der Begriff der Bibelinspiration mit dem der göttlichen Erleuchtung im Allgemeinen mehr zusammenfloß; ⁵⁾ wie denn überhaupt nicht zu übersehen ist, dafs das poetisch gestimmte Zeitalter fortwährend an die Macht göttlicher Inspiration (auch ausserhalb des Bibelkanons) glaubte, und gewifs an nichts weniger dachte, als die Fülle göttlicher Geisteserweisungen in den Rahmen eines auch noch so göttlich gehaltenen Buches auf ewige Zeiten eingränzen zu wollen. ⁶⁾

¹⁾ Joh. Dam. de fide orth. IV. c. 17. (Opp. I. p. 282):
*Διὰ πνεύματος τοίνυν ἁγίου ὃ τε νόμος καὶ οἱ προφῆται,
 εὐαγγελισταὶ καὶ ἀπόστολοι καὶ ποιμένες ἐλάλησαν καὶ δι-*

δάσκαλοι. Πᾶσα τοίνυν γραφή θεόπνευστος πάντως καὶ ὠφέλιμος κ. τ. λ. (1 Tim. 3, 16.)

²⁾ Agobard. ad Fredegisium Abbatem. (Opp. Par. p. 157 fs.) Der Abt Fredegis hatte sogar die Untrüglichkeit auch auf Uebersetzer und Commentatoren ausdehnen wollen. Was die Schriftsteller selbst betrifft, so meinte Fredegis: turpe est credere Spir. Sanctum, qui omnium gentium linguas mentibus Apostolorum infudit, rusticitatem potius per eos, quam nobilitatem uniuscujusque linguae locutum esse; und daher behauptete er weiter: ut non solum sensum praedicationis et modos vel argumenta dictionum Spir. S. eis inspiraverit, sed etiam ipsa corporalia verba extrinsecus in ora illorum ipse formaverit. Wogegen Agobard: Quod si ita sentitis, quanta absurditas sequetur, quis dinumerare poterit? Restat ergo ut sicut ministerio angelico vox articulata formata est in ore asinae, ita dicatis formari in ore Prophetarum, et tunc talis etiam absurditas sequetur, ut si tali modo verba et voces verborum acceperunt, sensum ignorarent; sed absit talia deliramenta cogitare. Er führt mehrere Beispiele aus der Schrift an von Verschiedenheit der Schreibart und von eignen Geständnissen, wie Exod 4. und 1 Cor. 1. — Laus divinae sapientiae (fährt er fort) in sacris mysteriis et in doctrina spiritus invenitur, non in inventionibus verborum Vos sic laudatis, ut laude vestra magis minoretur, quam augeatur (divina majestas), quoniam in his, quae extrinsecus sunt, dicitis nobilitatem linguarum ministrasse Apostolis Spiritum Sanctum, ut confuse et indifferenter cum Apostolis omnes interpretes et quoscunque expositores laudetis et defendatis. So nahe indessen *„Agobard dran streifte, in dem Inspirationsbegriffe das Göttliche und das eigenthümlich Menschliche schärfer zu sondern,“* so wenig gelangte er dazu, *„diess vollständig zu entwickeln.“* Neander R. G. IV. S. 388. (So nahm z. B. Agobard selbst an, p. 164, daß wenn die heil. Schriftsteller gewollt, sie besser hätten schreiben können, daß sie sich aber zu den menschlichen Schwächen herabgelassen.)

³⁾ Commentar. in Ev. Matth. c. 12, 8. T. I. p. 465. ed. de Matthæi. Vergl. Schröckh R. G. XXVIII. S. 310.

Dafs ein Evangelist mitunter etwas erzähle, was der Andere weglasse u. s. w., leitet er einfach und natürlich davon ab, dafs sie sich der Sachen nicht mehr genau erinnerten, weil sie erst spät aufschrieben.

4) „So reich die Scholastik in Entwicklung der übrigen Realbegriffe ist, die das Gebiet der Offenbarung bestimmen, und so viel wir ihr namentlich mit Rücksicht auf die Feststellung des objectiven Begriffs der Wunder verdanken, so spärlich fallen die Bestimmungen auf dieser Seite (der Inspirationslehre) aus. Man nahm es einmal als eine ἀρχὴ πρῶτη an, die eines weitem Beweises um so weniger bedürftig war, als die ganze christliche Kirche in diesem Elemente sich bewegte.“ Rudelb. (s. Bd. I. S. 82.) S. 48. 49. — Indessen finden wir bei den Meistern der scholast. Kunst,*) Thomas Aqu. und Duns Scotus nähere Bestimmungen. Ersterer spricht sich darüber aus in seiner theol. Summe Pars I. Qu. 1., der letztere Prol. Sententt. qu. 2. b. Mschr. v. Cölln a. a. O. S. 103—5.

5) Auch hierin giebt es indessen verschiedene Nüancen. Die besonnenern Mystiker, wie die Victoriner, schlossen sich genau an die heil. Schrift an; und schrieben ihr in einem besondern Sinne Inspiration zu. Vgl. Liebner, Hugo von St. Victor S. 128 ff. (wo zwar wenig über den Inspirationsbegriff selbst vorkommt, aber wo überall die Schriftinspiration vorausgesetzt wird). Hie und da nahm Hugo ein Herausgehn des Schriftstellers aus sich selbst an, s. B. beim Verf. des Koheleth, s. Liebner S. 160; an andern Orten aber unterschied er wieder das menschliche Eigenthümliche vom Göttlichen. So macht er beim Obadja die Bemerkung, dafs er mit einfacher Rede einen tiefen Sinn verbinde, und karg an Worten, aber reich an Gedanken sei, ebendas. S. 165. — Auch dem mit den Mystikern verwandten Sa-

*) Aehnliche Bestimmungen gaben auch die Rabbinen des Mittelalters, Moses Maimonides u. a. über die alttestamentliche Prophetie, s. Rudelb. a. a. O. S. 30 ff. Ja, wie sehr einzelne der Scholastiker auch damit sich müssen beschäftigt haben, zeigt der Umstand, dafs Anselm ganze Nächte über diesen Gegenstand nachdachte, s. Möhler a. a. O. S. 52.

vonarola ist die heil. Schrift im strengsten Sinn von Gott eingegeben, wobei er jedoch (mit Clemens Alex. u. Chrysostomus vgl. Bd. I. S. 88. 365.) davon ausgeht, daß das Evangelium ursprünglich nicht geschrieben ward in steinerne Tafeln oder auf papierne Blätter, sondern in fleischerne Herzen mit dem Finger und der Kraft des heil. Geistes, und wobei er zugleich die Beschränkung zuläßt, daß Gott nicht etwa die heil. Schriftsteller als willenlose Werkzeuge gebrauchte, sondern vielmehr die Weiber als Weiber, die Hirten als Hirten reden liefs u. s. w., siehe Rudelb. Savon. S. 355. 56. Aber Savonarola beschränkte die Inspiration nicht auf die Schrift, indem er bekanntlich sich selbst prophetische Gabe zuschrieb, ohne sich jedoch deren zu überheben. Ueber diese Prophetengabe, so wie über die des Joach. und der Brigitta s. Rudelb. a. a. O. S. 297 ff. Savonarola's eigne Theorie darüber S. 305. (aus dem Compendium revelationum). — Anders die schwärmerischen Mystiker, welche recht eigentlich antiscipturarisch auftraten, indem sie behaupteten, die vom Geiste Getriebenen seien über das Gesetz erhaben, s. Mosh. de Beguin. p. 216, oder indem sie offen lehrten: multa in Evangeliiis esse poëtica, quæ non sunt vera, sicut est illud: Venite, benedicti etc. Item, quod magis homines debent credere humanis conceptibus, qui procedunt ex corde, quam doctrinæ evangelicæ. Item, aliquos ex eis posse meliores libros reparare omnibus libris catholicæ fidei u. s. w. bei Mosh. p. 258. — Vgl. oben §. 159.

⁶⁾ Thomas von Aqu. I. qu. XII. art. 15. (zwar mit Rücksicht auf die biblischen Visionen, aber doch auch eine allgemeinere Deutung zulassend): lumen naturale intellectus confortatur per infusionem luminis gratuiti et interdum etiam phantasmata in imaginatione hominis formantur divinitus, magis exprimentia res divinas, quam ea, quæ naturaliter a sensibilibus accipimus. „Eben solche ausserordentliche und unmittelbare Erleuchtung hat man dem Thomas, Scotus und andern Lehrern ehemals zugeschrieben, da die vielen Erscheinungen und Besuche Gottes sowohl, als andrer seliger und heiliger Personen noch gäng und gäbe waren.“ Semler zu Baumg. II. S. 65. Nach den Mystikern wurde

der Fromme fortwährend höherer Eingebungen gewürdigt. Gerson consid. X.: *Intelligentia simplex est vis animæ cognitiva, suscipiens immediate a Deo naturalem quandam lucem, in qua et per quam principia prima cognoscuntur esse vera et certissima terminis apprehensis* (bei Liebner Hugo von St. Victor S. 340, wo auch über die mystische Offenbarungslehre der Victoriner das Weitere). Damit zu vergleichen Tauler (Pred. I. S. 124), der einen Unterschied macht zwischen der wirkenden und der leidenden Vernunft. Letztere muß die erstere befruchten; sie selbst aber erhält ihre Offenbarungen von Gott. Wurde doch selbst in weltlichen Dingen, z. B. in der Poesie, nach antiker Weise eine Inspiration angenommen. So heißt es in dem Leben der heil. Elisabeth von den Sängern auf der Wartburg: „sie kämpften mit den Liedern gegen einander, flochten auch artige Räthsel in ihren Gesang, solche aus der heil. Schrift entlehnend, ohne doch gar sonderlich gelehrt zu sein: denn Gott hatte es ihnen offenbaret.“ siehe Koberstein über das Gedicht vom Wartburgkriege. Naumb. 823. 4. Anh. S. 65. Vergl. auch Konrads von Würzburg Trojanerkrieg in Wackernagels Leseb. I. Sp. 706.

§. 162.

Schrifterklärung und Schriftgebrauch.

An einer gesunden, auf einer grammatisch-historischen Basis ruhenden Auslegung der Schrift fehlte es fast durchgängig bei dem Mangel an Sprachkenntniß, und erst gegen Ende der Periode begann es Licht zu werden. Die Auslegung war daher entweder eine kirchlich-stabile, im Dienste der Tradition oder eine allegorisch-willkürliche, meist im Dienste der spitzfindigen Scholastik oder der grübelnden Mystik. ¹⁾ Scotus Erigena lehrte einen un-

endlichen,²⁾ Andere bald mit Origenes einen dreifachen, bald mit Augustin einen vierfachen, noch Andere gar einen sieben- und achtfachen Sinn der Schrift.³⁾ Dabei liefs man es nicht an manchen, oft praktisch heilsamen Regeln der Auslegung fehlen.⁴⁾ Der Bibelgebrauch wurde bei dem Volke — aus Furcht vor Ketzerei — vielfach von obenher beschränkt,⁵⁾ von andrer Seite her dringend empfohlen.⁶⁾ Gesunde Schriftansichten und Schrift-erklärung finden wir namentlich bei *Johann Wessel*, «dessen Streben nach dem Biblischen den bestimmten Charakter seiner Theologie bildet.»⁷⁾

¹⁾ S. Liebner, Hugo von S. Victor. S. 132. 55: «Entweder konnte man dabei stehen bleiben, die Erklärungen der Kirchenväter nach dem beliebten dreifachen Verstande der Schrift nur zu sammeln, oder man konnte auch in der Weise selbstständig weiter exegesiren, dass man, sprachlicher und antiquarischer Untersuchungen sich überhebend, in weiterer Verfolgung jenes dreifachen Verstandes frei dem eignen Gedanken sich überliess, wie er sich an die verstandnen oder nicht verstandnen Worte der Schrift nach der lateinischen Uebersetzung zufällig knüpfte. Bis ins 11te Jahrhundert hinein geschah fast nur das Erstere. Als aber seit der Mitte dieses Jahrhunderts das geistige Leben überhaupt neu sich zu regen anfing, als die Mystik und Scholastik höher aufblühte, da konnte jenes nicht mehr genügen, und man hielt sich nun vornehmlich auch an das Letztere. Diese neuere Art mystisch-dialektischer Exegese . . . scheint hauptsächlich durch Rupert von Deuz († 1155), wenn auch nicht zuerst aufgebracht, aber doch erweitert und zum allgemeinen Geschmacke erhoben worden zu sein. Ein weites und fruchtbares Feld für Geheimnisskrämerei und Spitzfindigkeit war damit eröffnet. Die Mystiker und Scholastiker,

beide nach ihrer Weise, trugen nun die ganze Masse ihrer Contemplationen und Speculationen in die Schrift hinein, und verloren sich dabei oft so weit ins Extrem, dass zuletzt kaum noch eine Spur von dem einfachen Sinn der Schrift übrig war."

²⁾ De div. nat. III. 24. p. 152 [154]: Infinitus conditor Sacrae Scripturae in mentibus prophetarum, Spiritus Sanctus, infinitos in ea constituit intellectus, ideoque nullius expositoris sensus sensum alterius aufert, dummodo sanæ fidei catholicæque professioni conveniat, quod quisque dicat, sive aliunde accipiens, sive a se ipso illuminatus, tamen a Deo inveniens. Vgl. III. 26. IV. 5. p. 164.

³⁾ Einen dreifachen Schriftsinn lehrt z. B. Paschasius Radbert, einen buchstäblichen (historischen), einen geistlichen und mystischen (von der Kirche), und einen moralischen (von der Seele jedes einzelnen Christen) — einen vierfachen Rabanus Maurus, 1. Geschichte, 2. Allegorie, 3. Tropologie, 4. Anagogie; dergleichen Hugo von S. Victor, s. Liebner S. 133 ff. u. Savonarola, Rudelb. S. 543. — Angelom, ein Mönch zu Luxeuil, nahm einen siebenfachen Sinn an: 1. einen historischen, 2. einen allegorischen, 3. einen zwischen diesen beiden in der Mitte liegenden (?), 4. einen tropischen (von der Dreieinigkeit), 5. einen parabolischen, 6. einen von der doppelten Erscheinung Christi, 7. einen moralischen, s. Pez. thes. Tom. I. u. Schmid, Mysticismus des Mittelalters S. 76. Ueber den achtfachen Sinn s. Marrier zu Odonis Cluniacensis moralibus in Iobum. (Bibl. Max. Patr. T. XVII. p. 313.) 1. Sensus literalis vel historicus, 2. allegoricus vel parabolicus, 3. tropologicus vel etymologicus, 4. anagogicus vel analogicus, 5. typicus vel exemplaris, 6. anaphoricus vel proportionalis, 7. mysticus vel apocalypticus, 8. boarcademicus vel primordialis (i. e. quo ipsa principia rerum comparantur cum beatitudine æterna et tota dispensatione salutis, veluti loquendo de regno Dei, quod omnia sint ad Deum ipsum, unde manarunt, reditura). Der dreifache Schriftsinn ward selbst wieder mystisch gedeutet. So vom heil. Bernhard. (Sermo 92. de diversis.) Der Bräutigam führt die Braut 1. in den Garten = historischer Sinn, 2. in den Gewürz-, Frucht- und

Weinkeller = moralischer Sinn, 3. in das cubiculum = mystischer Sinn. Eben so vergleicht Hildebert von Mans den vierfachen Schriftsinn den 4 Füßen am Tische des Herrn. (Serm. II. in fest. assumpt. Mariæ.) Lentz, Gesch. der Homiletik I. S. 275.

⁴⁾ So warnt Hugo von St. Victor vor allzu leichtfertigem Allegorisiren, und dringt doch wenigstens mit auf den Buchstaben. prænott. c. 3. bei Liebner S. 142, obwohl er sich selbst nicht immer von Spielerei fernhielt, s. die Beispiele bei Liebner S. 163. — Auch Thomas Aq. stellt den Canon auf (Summa P. I. Qu. 102. Art. 1.): . . In omnibus, quæ S. Scriptura tradit, pro fundamento tenenda veritas historica et desuper spirituales expositiones fabricandæ. — Nach Savonarola ist die erste Bedingung der fruchtbaren Schriftauslegung, daß man denselben Geist habe, in welchem die Schrift geschrieben ist, den Geist des Glaubens u. s. w., s. Rudelb. S. 359 ff.

⁵⁾ S. die Verbote Innocenz III. (1199), des Concil. Tolosanum (1229) Can. 14., Conc. Tarragonense (1254) c. 2. bei Mschr. von Cölln S. 109. und die dort angeführten Schriften von Usser, Wharton, Hegelmaier, Onymus.

⁶⁾ So giebt Joh. Dam. IV. 17. eine nur etwas zu spielende Empfehlung der heil. Schrift. Er nennt sie τὸν κάλλιστον παράδεισον, τὸν εὐώδη, τὸν γλυκύτετον, τὸν ὠραϊότετον, τὸν παντοίοις τῶν νοερῶν θεοφόρων ὁρνέων κελαδήμασι περιηχοῦντα ἡμῶν τὰ ὦτα κ. τ. λ. — Auch Anselm empfahl das Lesen der heil. Schrift angelegentlich in dem Tractatus asceticus, bei Möhler a. a. O. S. 62. Eben so Bonaventura (Principium in libros sacros). Vergl. Lentz, Gesch. der Homiletik I. S. 290. Ueber des letztern Biblia Pauperum ebend. Ueber die Wirkungen der Schrift bei den Waldensern siehe den Bericht des Rainerius im 13. Jahrhundert in der Bibl. Patr. Lugd. T. XXV., bei Neander, kleine Gelegenheitsschriften S. 162., und über die Verdienste der Brüder des gemeinsamen Lebens um Verbreitung der Bibelkenntniß unter dem Volke ebend. S. 182. Note. — Der Priester Gerhard Zerbolt, der dem frommen Verein zu Deventer angehörte, verfaßte eine Schrift: de

utilitate lectionis sacrarum litterarum in lingua vulgari,
s. Jacobi Revii Daventria illustrata. p. 41. Auszüge bei
Neander a. a. O.

7) Ullmann, Joh. Wessel. S. 190 ff.

ZWEITER ABSCHNITT.

Theologie.

(Mit Inbegriff der Kosmologie, Angelologie, Dämonologie u. s. w.)

§. 163.

D a s e i n G o t t e s.

Die Beweise für das Dasein Gottes haben in der Scholastik ihren eigentlichen Boden. Was früher nur der Form des Beweises sich näherte, das tritt hier in demonstrativer Bündigkeit auf. So findet der kosmologische Beweis des Diodor von Tarsus in *Johannes Damascenus* ¹⁾ und der ontologische des Augustin und Boëthius in *Anselm von Canterbury* seine dialektische Spitze. ²⁾ Gegen den anselmischen Beweis erhob der Mönch *Gaunilo* von dem Standpunct einer empirischen Popularphilosophie aus etwas gar zu triviale Bedenklichkeiten, die auch Anselm witzig beseitigte. ³⁾ Das Schicksal des anselmischen Beweises war ein verschiedenes. ⁴⁾ Während *Hugo von St. Victor* einen neuen Beweis, den

aus der Contingenz versuchte, ⁵⁾ nahmen die Lehrer des 13. Jahrhunderts, wie namentlich *Thomas von Aquin*, den anselmischen Beweis wieder auf, wie-wohl unter Modificationen. ⁶⁾ Den sogenannten moralischen Beweis, der aus der sittlichen Freiheit und Zurechnungsfähigkeit vernünftiger Geschöpfe auf einen ewigen Vergelter schließt, leistete *Raimund von Sabunde*. ⁷⁾ Dagegen fehlte es auch nicht an solchen, welche das Unzulängliche dieser Beweise aufdeckten, oder wenigstens sich aller Beweise der Art enthielten, und sich lediglich auf die unmittelbare Gottesoffenbarung im Innern des Menschen beriefen. Zu den Erstern gehören *Johann Duns Scotus* ⁸⁾ und *Wilhelm Occam*, ⁹⁾ zu den Letztern *Johann Wessel*, ¹⁰⁾ und vor allem die Mystiker. ¹¹⁾

¹⁾ De fide orth. I. 3. Auch Damascenus geht davon aus, ἡ γνώσις τοῦ εἶναι θεὸν φυσικῶς ἡμῖν ἐγκατέσπαρται — allein durch die Sünde war dieses Gottesbewußtsein getrübt. Gott stellte es durch die Offenbarung wieder her, die mit Wundern begleitet war. Statt der Wunder dienen jetzt die schwachen Versuche des Beweises. Zuerst stellt er nun den kosmologischen (1. ex rerum mutabilitate), dann den physikotheologischen (2. ex earum conservatione et gubernatione, und 3. ex rerum ordinato situ) auf. Den erstern leistet er so: Πάντα τὰ ὄντα ἢ κτιστὰ ἐστίν, ἢ ἄκτιστα· εἰ μὲν οὖν κτιστὰ, πάντως καὶ τρεπτὰ· ὥ γὰρ τὸ εἶναι ἀπὸ τροπῆς ἤρξατο, ταῦτα τῇ τροπῇ ὑποκείμεται πάντως, ἢ φθιρόμενα, ἢ κατὰ προαίρεσιν ἀλλοιούμενα· εἰ δὲ ἄκτιστα, κατὰ τὸν τῆς ἀκολουθίας λόγον, πάντως καὶ ἄτρεπτα· ὦν γὰρ τὸ εἶναι ἐναντίον, τούτων καὶ ὁ τοῦ πῶς εἶναι λόγος ἐναντίος, ἡγουν αἱ ιδιότητες· τίς οὖν οὐ συνθήσεται, πάντα τὰ ὄντα, ὅσα ὑπὸ τὴν ἡμετέραν αἴσθη-

σιν, ἀλλὰ μὴν καὶ ἀγγέλους τρέπεσθαι καὶ ἀλλοιοῦσθαι καὶ πολυτρόπως κινεῖσθαι; τρεπτὰ τοίνυν ὄντα, πάντως καὶ κτιστά· κτιστὰ δὲ ὄντα, πάντως ὑπὸ τινος ἐδημιουργήθησαν· δεῖ δὲ τὸν δημιουργὸν ἀκτιστον εἶναι· εἰ γὰρ κακεῖνος ἐκτίσθῃ, πάντως ὑπὸ τινος ἐκτίσθῃ, ἕως ἂν ἔλθωμεν εἰς τι ἀκτιστον· ἀκτιστος οὖν ὢν ὁ δημιουργός, πάντως καὶ ἀτρεπτός ἐστι. τοῦτο δὲ τί ἂν ἄλλο εἴη, ἢ θεός; Vergl. Diod. von Tars. Bd. I. S. 376. In dem physikotheol. Beweis (2. u. 3.) folgt er den ältern Lehrern, namentlich Athanasius und Gregor von Nazianz.

2) Wir geben hier nur die Knoten des Beweises, der Faden ist im Zusammenhang zu verfolgen. Monol. I.: Cum tam innumerabilia bona sint, quorum tam multam diversitatem et sensibus corporeis experimur et ratione mentis discernimus, estne credendum esse unum aliquid, per quod unum sunt bona quaecunque bona sunt aut sunt bona alia per aliud? . . . III.: Denique non solum omnia bona per idem aliquid sunt bona et omnia magna per idem aliquid sunt magna, sed quicquid est per unum aliquid videtur esse. . . . Quoniam ergo cuncta quæ sunt, sunt per ipsum unum: procul dubio et ipsum unum est per se ipsum. Quaecunque igitur alia sunt, sunt per aliud, et ipsum solum per se ipsum. At quicquid est per aliud, minus est quam illud per quod cuncta sunt alia et quod solum est per se, quare illud quod est per se, maxime omnium est. Est igitur unum aliquid, quod solum maxime et summe omnium est; quod autem maxime omnium est et per quod est quicquid est bonum vel magnum, et omnino quicquid est aliquid est, id necesse est esse summe bonum et summe magnum et summum omnium quæ sunt. Quare est aliquid, quod sive essentia, sive substantia, sive natura dicatur, optimum et maximum est et summum omnium quæ sunt. Vgl. Augustin und Boëthius Bd. I. S. 377. Eigenthümlicher gewendet (gleich von der Realität der Idee ausgehend) Prosl. c. 2. Wohl spricht der Thor in seinem Herzen (Ps. 15, 13.) es ist kein Gott! aber er erweist sich eben dadurch als Thoren, weil er etwas sich Widersprechendes aussagt. Er trägt die Idee von Gott in sich, und läugnet ihre Realität. Ist aber Gott in der Idee gegeben, so muß er auch in der Wirklichkeit

sein; denn der wirkliche Gott, dessen Existenz eine gedenkbare ist, wäre dann höher, als der bloß eingebildete, mithin höher, als das höchste Gedenkbare selbst, was ein Widerspruch ist; folglich fordert das, über welches hinaus nichts mehr kann gedacht werden, auch dessen Wirklichkeit; (Idee und Realität decken sich). *Convincitur ergo insipiens, esse vel in intellectu aliquid, quo nihil majus cogitari potest: quia hoc cum audit, intelligit, et quicquid intelligitur in intellectu est. Et certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum, quo majus cogitari non potest, est quo majus cogitari potest: sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet et in intellectu et in re.* Wenn also der Thor sagt: es ist kein Gott, so sagt er es wohl und denkt es auch. Aber zwischen Denken und Denken ist ein Unterschied. Anders ist der Gedanke einer Sache, wenn das Wort ohne Inhalt gedacht wird, z. B. daßs Feuer Wasser sei (ein leerer Schall, ein Unding!) oder wenn der Gedanke dem Wort entspricht. Nur nach der erstern (den Gedanken selbst aufhebenden) Weise zu denken, kann der Thor sagen, es ist kein Gott, nicht nach der letztern.

³⁾ Gaunilo war Mönch im Kloster Marmoutier. *Liber pro insipiente adv. Anselmi in Proslogio ratiocinationem* (in Anselmi Opp. p. 32. Gerb. p. 55. *) Der Gedanke schließt die Realität einer Sache noch nicht in sich; es giebt auch viele falsche Gedanken. Ja, es fragt sich vor allem, ob man sich überhaupt nur von Gott einen Gedanken bilden könne, da er über alle Gedanken erhaben ist. . . . Wenn jemand von einer Insel spreche, die vollkommener und herrlicher als alle bekannten Inseln sei, und daraus die Existenz derselben ableite, weil sie sonst nicht vollkommener als die andern wäre, so wisse man nicht, ob man den, der

*) Dem Anselm war der Verfasser wahrscheinlich noch nicht bekannt. In den ältern Ausgaben wird das Wort als *incerti auctoris* citirt. Vgl. Gerberon. T. I. p. II.

einen solchen Beweis führe, oder den, der sich einen solchen gefallen lasse, für einen größern Thoren halten müsse. Das Verfahren müsse grade umgekehrt werden; erst sei die Existenz der Insel zu erweisen, und dann erst der Beweis zu führen, dafs die Insel an Herrlichkeit alle andern übertreffe u. s. w. *„Es bemerkt jeder von selbst, dass Gaunilo als Empirist gegen Anselmus argumentirt, mithin von einem wesentlich verschiedenen Standpuncte aus.“* Möhler a. a. O. S. 152. — Gegen Gaunilo vertheidigte sich Anselm in der Schrift: *Liber apologeticus contra Gaunilonem respondentem pro insipiente* (auch *contra Insipientem* Opp. p. 34. Gerb. 37.) Er geht wieder auf den obigen Unterschied von Denken und Denken zurück, und verwirft das Bild von der Insel als ein höchst unpassendes. Wenn Gaunilo wirklich eine Insel denken könne, vollkommener, als je eine gedacht werden möge, so schenke er sie ihm. *„Dem Anselm war der Gedanke des vollkommensten Wesens ein nothwendiger Vernunftbegriff, der mit dem willkürlichen Phantasiegebilde einer herrlichsten Insel gar nicht in Parallele zu setzen war.“* Möhler S. 155. (Vgl. Hegel, Encyklop. der phil. Wiss. 2te Ausg. 827. S. 61 ff. S. 181: *„Anselm hat mit Recht das nur für vollkommen erklärt, was nicht blos auf eine subjective Weise sei, sondern zugleich auf eine objective Weise ist. Alles Vornehmthun gegen diesen sogenannten ontologischen Beweis und gegen diese anselmische Bestimmung des Vollkommenen hilft nichts, da sie in jedem unbefangenen Menschensinn eben so sehr liegt, als in jeder Philosophie, selbst wider Wissen und Willen, wie im Princip des unmittelbaren Glaubens zurückkehrt.“*) Ob indessen der anselmische Beweis im eigentlichen Sinn ein Beweis heißen könne, oder nicht eher nur *„ein wissenschaftliches sich Orientiren, ein sich Zurechtfinden in der geglaubten Wahrheit?“* s. Möhler S. 154. Ueber den ganzen Streit vgl. Ziegler, W. C. L., Beitrag zur Geschichte des Glaubens an Gott. Gött. 792. 8.

⁴⁾ Die Anselmische Betrachtung hat *„eine grosse Geschichte erhalten. Nicht nur wurde sie vielfach angewendet und von grossen Köpfen ausgebildet, sondern bis auf den heutigen Tag, je nach dem Charakter einer philosophischen*

Schule, entweder bestritten oder in Schutz genommen. Möhler S. 150.

⁵⁾ *„Hugo erkannte nicht die Tiefe der anselmischen Idee, getäuscht durch das doch nur die dialektische Oberfläche berührende Raisonnement eines Gaunilo.“* Liebner S. 569. Den Beweis aus der Contingenz, dem auch später Peter von Poitiers folgte, führte er de sacramentis c. 7—9. de trib. dieb. c. 17. bei Liebner S. 569. 70. Es ist folgender: Die Vernunft, als Geschöpf und Ebenbild Gottes, disponirt ihn zu erkennen, unterscheidet sich von ihrem Körper und allem Sinnlichen wesentlich als etwas Unsichtbares, Geistiges. Nun erinnert sie sich aber, nicht immer thätig und ihrer bewußt, folglich auch nicht immer da gewesen zu sein: denn ein Erkenntnißvermögen ohne Erkennen und Bewußtsein läßt sich nicht denken. Sie muß also einen Anfang haben. Als geistig kann sie aber nicht aus dem Sinnlichen entsprungen, sondern sie muß aus Nichts geschaffen sein, folglich außer sich einen Urheber haben. Dieser kann aber nicht wiederum entstanden sein, denn alles, was entstanden ist, kann einem Andern kein Dasein geben, so wie auch der Proceß ins Unendliche entgegensteht. Es muß mithin als Ursache ein durch sich selbst seiendes, ewiges Wesen existiren. (Dieser Beweis liegt gewissermaßen zwischen dem kosmologischen und ontologischen in der Mitte. Hat ersterer die Welt, letzterer die Idee zu seiner Unterlage, so dieser den Geist.) Ueberdies bediente sich Hugo auch des kosmologischen und physikotheologischen Beweises, der in dieser Zeit noch immer der beliebteste war. — So blieb auch von Peter dem Lombarden der anselmische Beweis unbenutzt. Sententt. I. dist. 5. Vgl. Mschr. v. Cölln S. 54.

⁶⁾ Summæ P. I. Qu. 2. Art. 1. Mschr. v. Cölln S. 55. Schröckh S. 77. Sein Beweis läuft darauf hinaus, daß zwar der Satz: *„Gott ist“* für sich betrachtet (quantum in se est) an sich bekannt sei, weil das Prädicat einerlei mit dem Subjecte ist; aber nicht in Beziehung auf uns. Thomas verband die verschiedenen Beweisarten mit einander auf der Grundlage, die schon Richard von S. Victor de Trin. I. c. 6 ff. gegeben hatte. Vergl. Engelhardts Monographie

S. 99 ff. und zählt nun im Ganzen 3 Wege des Beweises auf, 1. vom ersten Bewegenden (*primum movens*), das von keinem Andern bewegt wird; 2. von der ersten wirkenden Ursache (*causa efficiens*); 3. von dem an sich Nothwendigen (*per se necessarium*) (diese 3 ersten Wege bilden zusammen den kosmologischen Beweis in seiner dialektischen Entfaltung); 4. von der Stufenfolge der Dinge (Schluß vom Unvollkommenen auf das absolut Vollkommene. Augustin und Anselm); 5. aus der Zweckmäßigkeit der Dinge (physikotheologischer, teleologischer Beweis).

7) Schon P. Abälard hatte Theol. christ. V. (Martène p. 1549) auf diesen Beweis hingewiesen, jedoch nicht als auf einen eigentlichen stringenten Beweis (*magis honestis, quam necessariis rationibus nitimur*), sondern mehr praktisch, auf die Stimme des Gewissens. *Quam honestum vero sit ac salubre omnia ad unum optimum tam rectorem quam conditorem spectare et cuncta potius ratione quam casu fieri seu regi, nullus est cui propriae ratio non suggerat conscientiae. Quae enim sollicitudo bonorum nobis operum inesset, si quem nec amore nec timore vereremur, Deum penitus ignoraremus? Quae spes aut malitiam refrænaret potentum, aut ad bona eos alliceret opera, si omnium justissimus ac potentissimus frustra crederetur? Ponamus itaque, ut dum bonis prodesse ac placere quærimus, obstinatos cogere non possimus, cum ora eorum non necessariis obstruamus argumentis. Ponamus, inquam, hoc si volunt; sed opponamus, quod nolunt, summam eorum impudentiam arguentes, si hoc calumniantur, quod refellere nullo modo possunt, et quod plurima tam honestate quam utilitate commendatur. Inquiramus eos, qua ratione malint eligere, Deum non esse, quam esse, et cum ad neutrum cogi necessario possint et alterum multis commendetur rationibus, alterum nullis, iniquissimam eorum confundamus impudentiam, qui id quod optimum esse non dubitent, omnibusque est tam rationibus, quam auctoritatibus consentaneum, sequi respuant et contrarium complectantur.* -- Schon mehr in der Form des Beweises schreitet das Argument des Raimund einher, Theol. natur. Tit. 85. bei Mschr. von Cölln S. 38, Tennemann VIII. S. 964 ff. Da der Mensch ein zurech-

nungsfähiges Wesen ist, er aber weder sich selbst belohnen, noch sich selbst bestrafen kann, so folgt, daß ein Höherer sein müsse, als er, der belohnt und straft; denn wäre kein solcher vorhanden, so wäre das Menschenleben ein vergebliches, ein Spiel des Zufalls. Da ferner die vernunftlose Schöpfung dem Menschen gehorcht und um des Menschen willen da ist, so müßte, wenn nicht wieder ein entsprechendes höheres Wesen über dem Menschen stände, auch jene ein zweckloses Ding sein. Nun aber erblicken wir [hier tritt der physikotheol. als Hülfsbeweis ein] in der äußern, dem Menschen untergeordneten Schöpfung alles wohl geordnet;*) wie sollte also die Ordnung in der natürlichen Welt nicht in der sittlichen sich wiederholen? Wie das Auge den sichtbaren Dingen entspricht und das Ohr den hörbaren, der Verstand den begreiflichen Dingen, so muß auch der sittlichen That des Menschen entsprechen das Gericht und die Vergeltung, mithin ein Richter und Vergelter. Dieser aber muß nothwendig eine vollkommene Einsicht in die Handlungen der Menschen und ihre sittliche Beschaffenheit haben, mithin allwissend, er muß aber auch im höchsten Sinne gerecht sein, und muß endlich die vollkommene Macht besitzen, sein Urtheil zu vollstrecken, mithin allmächtig sein. Ein solches Wesen aber kann nur das vollkommenste aller Wesen sein = Gott. (Auf die Aehnlichkeit dieses Beweises mit dem Kantischen ist häufig aufmerksam gemacht worden.)

⁸⁾ Sentent. 1. Dist. 2. Qu. 2. Art. 1. bei Mschr. von Cölln S. 57. Tiedemann, Bd. IV. S. 652. Der Einwurf richtet sich besonders gegen den Beweis des necessarium ex se, indem Scotus die Begriffe von Möglichkeit und Nothwendigkeit aus einander hält.

*) R. macht auf die Stufenleiter der Wesen aufmerksam. Die Einen *sind* bloß (anorganische Wesen); Andere *sind* und *leben* (die Pflanzen); noch andere *sind*, *leben* und *empfinden* (die Thiere); andere endlich *sind*, *leben*, *empfinden* und *denken* (der Mensch). Der Mensch wiederholt in sich alle die frühern Stufen.

⁹⁾ Centiloqu. theol. Concl. 1. Tiedemann V. S. 205. gegen das aristotelische Hauptargument vom *πρῶτον κινεῖν*.

¹⁰⁾ Wessels Lehre ist diese. Der allgemeine und nächste Weg, auf welchem der Mensch zu Gott gelangt, ist der eines ursprünglichen Wissens von Gott, welches jedem vernünftigen Geiste einwohnt. Wie kein Ort so dunkel ist, daß er nicht irgendwie durch einen Strahl der Sonne erleuchtet werde, so giebt es auch keine vernünftige Seele, welcher nicht irgend eine Kunde (notitia) von Gott einwohnte . . . (Ps. 19, 7.) Aber diese Erkenntnis ist nicht bei allen eine und dieselbe, sondern entwickelt sich in den verschiedenen Geistern je nach ihren sonstigen Anlagen und ihrem ganzen sittlichen und intellectuellen Zustande auf verschiedene Weise, ebenso wie das allgemeine Licht der Sonne auf verschiedene Weise aufgenommen wird nach Maßgabe ihrer Empfänglichkeit, Lage und Entfernung. Die einfache und allgemeine Erkenntnis Gottes bezeichnet Wessel auch als den *Namen Gottes*, der gleichsam in jedem Geiste liegt, in jeder Seele ausgesprochen, und daher in jeder zum Bewußtsein zu bringen ist. de orat. Lib. V. Ullmann S. 200.

¹¹⁾ Tauler, Pred. Bd. 1. S. 58. (auf den 2. Adv.): Ich habe eine Kraft in meiner Seele, die Gottes allzumal empfänglich ist; ich bin dessen so gewiß, als ich lebe, daß mir kein Ding also nahe ist, als Gott. Gott ist mir näher, als ich mir selbst bin u. s. w. Vgl. den folgenden §. Anm. 5.

§. 164.

Erkennbarkeit Gottes.

Mit den Ansprüchen, Gottes Dasein zu erweisen, hängt auch immer die größere oder geringere Zuversicht zusammen, Gottes Wesen erkennen zu können, und so machte denn namentlich die Scholastik das Wesen Gottes zum eigentlichen Objecte ihrer Speculation. Gleichwohl ward auch von den

Scholastikern die Unbegreiflichkeit Gottes nachdrücklich behauptet, und meist nur eine menschliche *bedingte* Erkenntniss Gottes angenommen; ¹⁾ (Occam streift hierin sogar bis an das Skeptische, ²⁾ während die Mystiker sowohl dem Dogmatismus, als dem Skepticismus gegenüber, mehr in Gott sich hinein zu leben und auf *diesem* Wege ihn unmittelbar in seinem Lichte und alle Dinge *in* Gott zu schauen sich bestrebten. ³⁾

¹⁾ Nach dem Vorgange früherer Väter hatte schon Joh. Dam. de fide orth. I. 4. gelehrt, daß Gott nicht zu den Dingen gehöre (οὐδὲν γὰρ τῶν ὄντων ἐστὶν), was dem neuern speculativen Gott = Null gleichkommt. Er ist ὑπὲρ γνώσιν πάντως καὶ ὑπὲρ οὐσίαν, und nur auf dem Wege der Negation (δι' ἀφαιρέσεως) gelangt man zur Erkenntniss seiner Eigenschaften (vgl. Clem. Al. in der 1. Periode Bd. I. S. 108). Joh. Scotus Erigena lehrte sogar, in einem noch kühnern Style fortfahrend, aber eben damit auch das Maafs menschlicher Befugniss überschreitend, de divis. nat. II. 28. p. 78: Gott erkenne sich selbst nicht. Deus itaque nescit se quid est, quia non est quid; incomprehensibilis quippe in aliquo et sibi ipsi et omni intellectui. — Dagegen lenkte der bescheidnere Anselm wieder auf die richtige Bahn ein, indem er in seinem Monolog. freimüthig gestand, nur Gott erkenne sein eigenes Wesen, und keine menschliche Weisheit reiche an die göttliche hinan, sie irgendwie zu messen oder zu begreifen; denn gewiß ist, daß, was Gott nur beziehungsweise beigelegt wird, sein Wesen nicht ausdrückt (si quid de summa natura dicitur relative, non est ejus significativum substantiæ). Vgl. die Stelle (aus c. 51. 64. 65.) bei Mschr. von Cölln S. 44. und Möhler a. a. O. S. 154. 55. Aehnlich Alan. ab Ins. de art. cath. fidei. 16. 17. bei Pez I. p. 482. — Auf dieser Grundlage zeigte auch Thomas von Aquin Summæ P. 1. Qu. 12. Art. 12., wie der Mensch von Gott zwar keine cognitionem quiddi-

tativam habe (d. h. Gott nicht an sich erkenne), wohl aber *habitudinem ipsius ad creaturas*, während Scotus (Sent. I. Dist. 3. Qu. 1. Art. 1.) das Gegentheil lehrte. Der Streit beider Schulen *de cognitione Dei quidditativa* wurde endlich dahin entschieden, daß der Mensch zwar eine *cognitio quidditatis Dei*, nicht aber eine *cognitio quidditativa* habe, d. h. daß er wohl das Wesen Gottes (gegenüber einer bloß zufälligen und oberflächlichen Notiz) erkenne, nicht aber Gott in der Art durch und durch erkenne, daß ihm nichts mehr von seinem Wesen verborgen bleibe.^{*)} Vgl. die Stellen bei Mschr. von Cölln S. 63. 64. und Eberhard, natürl. Theol. der Scholastiker S. 52 — 66. — Durandus von Saint Pourçain giebt (in Magistri Sentent. I. Dist. 3. Qu. I.) einen dreifachen Weg der Erkenntniß Gottes an: 1. *Via eminentiæ*, die von den Vorzügen der Geschöpfe aufsteigt zu den höchsten Vorzügen, d. i. zur Vollkommenheit Gottes; 2. *via causalitatis*, die von den Erscheinungen bis zur letzten Ursache aufsteigt; 3. *via remotionis*, die von dem veränderlichen und abhängigen Sein anhebt und sich in dem nothwendigen und absoluten Sein endet. — Aehnlich und noch einfacher Alexander von Hales (Summa P. 1. Qu. 2. Membr. I. Art. 2.): *Dicendum, quod est cognitio de Deo per modum positionis et per modum privationis. Per modum privationis cognoscimus de Deo, quid non est, per modum positionis quid est. Divina substantia in sua immensitate non est cognoscibilis ab anima rationali cognitione positiva, sed est cognoscibilis cognitione privativa.* Vgl. Mschr. v. Cölln a. a. O. Wie auch die spätern griechischen Dogmatiker, z. B. Nicolaus von Methone, besonders nach dem Vorgange Dionys des Areopagiten, sich bemühten, das Unzureichende unsrer Erkenntniß- und Ausdrucksweise in Beziehung auf göttliche Dinge dar-

^{*)} Cajetanus Summæ P. 1. Qu. 12. de arte et essentia c. 6. qu. 4: *Aliud est cognoscere quidditatem s. cognitio quidditatis, aliud est cognitio quidditativa s. cognoscere quidditative. Cognoscit nempe leonis quidditatem quicumque novit aliquid ejus prædicatum essenziale. Cognoscit autem quidditative non nisi ille qui omnia prædicata quidditativa usque ad ultimam differentiam novit.* bei Mschr. von Cölln a. a. O.

zustellen, davon siehe Ullmann a. a. O. S. 72 — 74: Das Göttliche darf auf keine Weise zusammengestellt und verglichen werden mit allem, was existirt: es wäre überhaupt besser, alles, was von dem Göttlichen ausgesagt wird, überschwänglich und ausnahmsweise (*ὑπεροχικῶς καὶ κατεξαιρητον*) auszudrücken u. s. w.

²⁾ Auch Occam geht (wie Alexander von Hales) von einer positiven und negativen Erkenntniß Gottes aus, und richtet auch demgemäfs (Quodl. theol. 1. Qu. 1.) seine Definitionen ein, die aber nur formell verschieden sind, wie: *Deus est aliquid nobilius et aliquid melius omni alio a se und: Deus est quo nihil est melius, prius vel perfectius.* Er bestreitet überhaupt die Argumente der frühern Scholastiker, Centiloqu. Concl. 2. Mschr. v. C. S. 51.

³⁾ So sagt Gerson (*contra vanam curiositatem, lectio secunda t. I. p. 100. bei Ch. Schmidt p. 73*): *Fides saluberrima et omnis metaphysica tradit nobis, quod Deus est simplicissimus in supremo simplicitatis gradu, supra quam imaginari sufficimus. Hoc dato, quid opus est ipsam unitissimam essentiam per formas metaphysicas vel quidditates vel rationes ideales vel alias mille imaginandi vias discernere, dividere, constituere, præscindere ex parte rei, ut dicunt, et non ex intellectus negotiatione circa eam? Deus sancte, quot tibi prioritates, quot instantia, quot signa, quot modelitates, quot rationes aliqui ultra Scotum condistinguunt! Jam mille codices talibus impleti sunt, adeo ut longa ætas hominum eos vix sufficiat legere, ne dicam intelligere.* — Die Gotteserkenntniß Gersons (Erkennen Gottes durch die Liebe) wurde von mehreren und ihm selbst treffend als *Theologia affectiva* bezeichnet. (Tract. III. super magnificat. T. IV. p. 262.) Suso: eine Ausrichtung, wo und wie Gott ist (bei Diepenbrock S. 212. C. LV.): „Die Meister sprechen, Gott habe kein Wo, er sei Alles in Allem. Nun thu die innern Ohren deiner Seele auf und los' eben. Dieselben Meister sprechen auch in der Kunst Logica, man komme etwa in eine Kundschaft eines Dinges von seines Namens wegen. Es spricht ein Lehrer, daß der Name *Wesen* der erste Name Gottes sei. Zu dem *Wesen* kehre deine Augen in seiner lautern bloßen Einfältigkeit, daß du fallen

lassest diefs und das theilhaftige Wesen. Nimm allein Wesen an sich selbst, das unvermischt sei mit Nichtwesen; denn alles Nichtwesen läugnet alles Wesen; eben so thut das Wesen an sich selbst, das läugnet alles Nichtwesen. Ein Ding, das noch werden soll oder gewesen ist, das ist jetzt nicht in wesentlicher Gegenwärtigkeit. Nun kann man vermischtes Wesen oder Nichtwesen nicht erkennen, denn mit einem Gemerk des alligen Wesens. Denn so man ein Ding will verstehen, so begegnet der Vernunft zuerst Wesen, und das ist ein alle Dinge wirkendes Wesen. Es ist nicht ein zertheiltes Wesen dieser oder der Creatur; denn das getheilte Wesen ist alles vermischt mit etwas Anderheit, mit einer Möglichkeit, icht [etwas] zu empfangen. Darum so muß das namenlose göttliche Wesen in sich selbst ein alliges Wesen sein, das alle zertheilte Wesen erhält mit seiner Gegenwärtigkeit." — Ebendas. S. 214: „Nun thue deine innern Augen auf und sieh an, so du magst, das Wesen in seiner bloßen einfältigen Lauterkeit genommen, so siehst du zuhand, daß es von niemand ist und nicht hat Vor noch Nach, und daß es keine Wandelbarkeit hat, weder von innen noch von außen, weil es ein einfältig Wesen ist; so merkst du, daß es das allerwirklichste ist, das allergegenwärtigste, das allervollkommenste, in dem nicht Gebrechen noch Anderheit ist, weil es ein einziges Ein ist in einfältiger Blosheit. Und diese Wahrheit ist also kundlich in erleuchteten Vernunften, daß sie kein anderes mögen gedenken; denn eines beweiset und bringet das andere; darum daß es ein einfältig Wesen ist, muß es von Noth das erste sein und von niemanden sein und ewig sein, und so es das Erste ist und ewig ist und einfältig, davon muß es das gegenwärtigste sein. Es stehet in der allerhöchsten Vollkommenheit und Einfältigkeit, da nichts mag zu noch von genommen werden. Magst du diefs verstehen, das ich dir gesagt habe von der bloßen Gottheit, so wirst du etwa viel gewiesen in das unbegreifliche Licht der göttlichen verborgenen Wahrheit. Diefs lautere einfältige Wesen ist die oberste Sache aller sächlichen Wesen, und von seiner besondern Gegenwärtigkeit, so umschleufset es alle zeitliche Gewordenheit als ein Anfang

und ein Ende aller Dinge. Es ist allzumal in allen Dingen und ist allzumal aufser allen Dingen. Darum spricht ein Meister: Gott ist als ein zirkelicher Ring, deſs Ringes mittler Punct allenthalben ist und ſein Umschwank nirgend. Vgl. damit Tauler (§. 163. Anm. 11.), Ruysbroek bei Engelhardt S. 173. (Gott an ſich) und die deutsche Theol. Cap. 1., wo beſonders auch das praktische Element hervorgehoben wird, die Nothwendigkeit eines göttlichen Lebens, um Gott zu erkennen.

§. 163.

Das Weſen Gottes im Allgemeinen.

(Pantheismus und Theismus.)

Das geistreiche System des Johannes Scotus Erigena, welches den Gegensatz von Gott und Welt (Natur) rein im Interesse der Wiſſenſchaft dialektisch zu vermitteln ſuchte,¹⁾ wurde von einigen Nachbetern, wie namentlich von Amalrich von Bena und David von Dinanto dahin mißverſtanden und mißbraucht, daß eine krasse Vergöttlichung des Fleiſches daraus hervorging.²⁾ Einen mehr oder minder gerechten Vorwurf des Pantheismus zogen ſich auch die Myſtiker durch ihre Behauptung zu, daß aufſer Gott nichts Realität habe;³⁾ doch bewahrten die Beſonnenern unter ihnen mit den übrigen Lehrern der Kirche ſtets die theiſtiſche Grundlage von einem Unterschiede Gottes und der Creatur, wenn ſie auch nicht immer im Stande waren, das praktisch Feſtgehaltene wiſſenſchaftlich zu begründen.⁴⁾

¹⁾ In ſeinem Werke de divisione naturarum ſpaltet Erigena die geſamnte Natur (welche alles Sein in ſich be-

greift) in 4 Arten des Seins: 1. *natura creans, sed non creata* = Gott; 2. *natura creans et creata* = Sohn Gottes; 3. *natura creata et non creans* = die Welt; 4. *natura non creata et non creans* = Gott (als Ziel aller Dinge). Indem er nämlich Gott als das Princip und die Ursache aller Dinge betrachtet, gelangt Erigena zu der Ueberzeugung, daß das göttliche Wesen, die Güte, die Kraft, die Weisheit von keinem Wesen geschaffen werden, weil es keine höhere Natur giebt, von dem es herkommen könnte. Indem er aber dann wieder das göttliche Wesen als das letzte unüberschreitbare Ziel setzt, nach welchem alle Dinge hinstreben, und worin das Ende ihrer Bewegung ist, findet er, daß diese Natur weder erschaffen ist noch schafft: denn da alles in sie zurückkehrt, was von ihr ausgegangen ist, und alles in ihr beruht, so kann man nicht sagen, daß sie schafft. Was sollte Gott schaffen, da er in allem sein wird, und doch in keinem andern Dinge, als in sich selbst nur wieder sich selbst darstellen kann? Daher I. 74. p. 42: *Cum audimus, Deum omnia facere, nihil aliud debemus intelligere, quam Deum in omnibus esse, hoc est essentiam omnium subsistere. Ipse enim solus per se vere est et omne quod vere in his, quæ sunt, dicitur esse, ipse solus est.* — Sehr schön, aber auch mißverständlich heist es I. 76. p. 45: *Omne quodcunque in creaturis vere bonum vereque pulcrum et amabile intelligitur, ipse est. Sicut enim nullum bonum essenziale est, ita nullum pulcrum seu amabile essenziale præter ipsum solum.* Vergl. Tennemann Thl. VIII. 1. S. 80 ff. Schmid, über den Mysticismus des Mittelalters S. 123 ff. Frommüller in der Tüb. Zeitschrift 1830. 1. S. 58 ff. Staudenmaier Freib. Zeitsch. 840. III. 2. S. 272 ff.

²⁾ Vgl. oben §. 153 Anm. 4. Aus dem Satze, daß wer in der Liebe sei, auch in Gott sei, folgerten sie: „wat man nu dede in der leve, dat were kene Sunde, also mohte man stelen, roven, unkuscheyt driven sunder sunde, wen dat scheghe in der leve.“ Vergl. Ditmars Chronik von Grautoff bei Hurter, Innocenz III. Bd. II. S. 238 ff. Cäsarius von Heisterbach (1222) bei Engelhardt kirchenh. Abh. S. 255 ff. Vgl. unten §. 184.

³⁾ Am meisten nähert sich dem krassern Pantheismus Meister Eckart: „Gott ist ein Nicht und Gott ist ein Icht. Was Icht ist, das ist auch Nicht, was Gott ist, das ist er allzumal.“ — (Predigt auf Pauli Bekehr. f. 245. b. bei Schmidt in den Stud. u. Kr. 859. 3. 692.) — „Er hat aller Creaturen Wesen in ihm, er ist ein Wesen, das alle Wesen in ihm hat.“ — „Alles das in der Gottheyt ist, das ist ein und davon ist nicht zu sprechen. Gott der würcket, die Gottheyt nit; sy hat auch nit zu würckende, in ir ist auch kein werck. Gott und Gottheyt hat Unterscheyd an Würcken und an nit Würcken. (Pred. auf des Täufers Enthauptung fol. 302. a. bei Schmidt a. a. O. S. 693.) — Nach Eckart wird Gott erst Gott durch die Schöpfung. „Ee die Creaturen warent, do was Gott nit Gott, er was das er was; do die Creaturen wurden, und sy anfangen ir geschaffen was, do was got nit in im selber got, sunder in den Creaturen was er Got. (2te Pred. auf Allerh. fol. 307. a. Schmidt S. 694.) — „Bei den von Liebe durchglühten, von dem Gedanken und Gefühle Gottes gleichsam berauschten Geistern ist der Pantheismus eine hohe edle Erscheinung, die uns mit eigenem Zauber blendet. Da aber wo er nur Resultat subtiler Schlüsse und Begriffsbestimmungen ist, oder stolze, jedoch unklare Träumerei eines unbestimmten religiösen Bedürfnisses, da verliert er seine grossartigen Verhältnisse, seine geheimnissvolle Poesie, und seine Mängel, die man vorher zu übersehen geneigt wäre, stellen sich mit all ihren Widersprüchen deutlich heraus.“ Schmidt a. a. O.

⁴⁾ Sehr charakteristisch zeigt unter andern Suso, wie die pantheistische Stimmung nur ein vorübergehender Gefühlsrausch sei, der sich erst setzen müsse. (b. Diepenbrock S. 189.) — „Ich heisse das eine florirende Vernünftigkeit; so der Mensch von innen geräumt wird von sündlicher Grobheit, und gelöset wird von haftenden Bilden, und sich fröhlich aufschwinget über Zeit und Statt, da der Mensch zuvor entfret (gebunden) war, daß er seines natürlichen Adels nit gebrauchen konnte. So sich dann das vernünftige Auge aufzuthun beginnt, und der Mensch gelicket (kostet) einer andern bessern Lust, die da liegt am Erkennen der Wahrheit, am Brauchen [frui] göttlicher Seligkeit, an dem

Einblick in das gegenwärtige Nun der Ewigkeit und dergleichen, und die geschaffene Vernünftigkeit beginnt der ewigen ungewordenen Vernünftigkeit einen Theil zu verstehen in sich selbst und in allen Dingen, so geschieht dem Menschen etwa wunderlich, so er sich selbst des ersten ansieht, was er zuvor war und was er nun ist, und er findet, daß er zuvor wie ein Armer, Gottloser, Dürftiger, der zumal blind und ihm Gott fern war; aber nun so dünkt ihm, *dass er voll Gottes sei, und dass nichts sei, das Gott nicht sei, ferner dass Gott und alle Dinge ein einiges Ein seien, und er greift die Sache zu geschwindigkeit an in einer unzeitigen Weise, er wird in seinem Gemüthe florirend wie ein aufgährender Most, der noch nicht zu sich selber kommen ist*" u. s. w. . . .

„Solchen Menschen geschieht wie den Bienlein, die den Honig machen; so sie zeitig werden und des ersten ausstürmen aus den Körben, so fliegen sie in verirrter Weise hin und her, und wissen nicht wohin; etliche misßfliegen und werden verloren, aber etliche werden ordentlich wieder eingesetzt. Also geschieht diesen Menschen, wenn sie mit ungesetzter Vernunft Gott Alles in Allem schauen" u. s. w. — Mit klarem Geiste vertbeidigte Gerson den Unterschied Gottes von der (auch noch so sehr begnadigten) Creatur gegen Ruysbroek und Eckart, obwohl er sich selbst nicht immer consequent blieb. Vergl. Hundeshagen S. 62 ff. Nichts, sagt Tauler (Pred. Bd. I. S. 61), verhindert die Seele so sehr an der Bekenntniß Gottes, als Zeit und Statt (Raum); Zeit und Statt sind Stücke, und Gott ist Eins; darum soll die Seele Gott erkennen, so muß sie ihn erkennen über Zeit und über Statt; denn Gott ist weder dieß, noch das, wie diese mannigfaltigen Dinge, denn Gott ist Eins. Selbst Wessel könnte durch seine Behauptung, „daß Gott allein ist, und alle übrigen Dinge das, was sie sind, aus ihm sind." (de orat. III. 12. p. 76), so wie auch durch andre seiner Aussprüche den Schein des Pantheismus auf sich ziehn; allein siehe dagegen die treffende Bemerkung Ullmanns S. 230. Anm.

§. 166.

Eigenschaften Gottes.

a. Gott im Verhältniß zu Zeit, Raum und Zahl (Allgegenwart, Ewigkeit, Einheit Gottes).

Ueber die Eigenschaften Gottes finden wir bei *Johannes Damascenus* ¹⁾ und seinen Nachfolgern in der griechischen Kirche ²⁾ weniger ausführliche Bestimmungen und Eintheilungen, als bei den gerade hierin sehr reichhaltigen Scholastikern. So nachdrücklich nun auch *Anselm* u. a. an den Satz Augustins erinnerten, daß die Eigenschaften Gottes sowohl unter sich eins, als mit Gottes Wesen selbst identisch seien, mithin nicht als etwas Mannigfaltiges und Fremdartiges an Gott haften, ³⁾ so wurde doch diese einfache Wahrheit dem grübelnden, zur Sonderung geneigten Verstande häufig aus den Augen gerückt. Rücksichtlich der Allgegenwart Gottes vertheidigten Mehrere, z. B. *Hugo und Richard von S. Victor* die substantielle Gegenwärtigkeit gegen eine bloß dynamische, während Andere beides zu vereinigen suchten. ⁴⁾ Gleicherweise unterschied man auch die Ewigkeit Gottes von der bloßen *Sempiternitas*, welche auch den Geschöpfen (Engeln und Menschenseelen) zu gut kommen kann. ⁵⁾ Endlich sollte auch die *Einheit Gottes*, welche manche Scholastiker mit zu den Eigenschaften rechneten, nicht bloß als mathematische GröÙe gefaßt werden, was die griechischen Dogmatiker andeuteten durch die

Steigerung der Einzahl auf die höhere Potenz des Ueber-alles-Einen.⁶⁾

¹⁾ Joh. Dam. de fide orth. I. 4.: Ἀπειρον οὖν τὸ θεῖον καὶ ἀκατάληπτον· καὶ τοῦτο μόνον αὐτοῦ κατὰληπτον, ἡ ἀπειρία καὶ ἀκαταληψία· ὅσα δὲ λέγομεν ἐπὶ θεοῦ καταφατικῶς, οὐ τὴν φύσιν, ἀλλὰ τὰ περὶ τὴν φύσιν δηλοῖ· καὶ ἄγαθόν, καὶ δίκαιον, καὶ σοφόν, καὶ ὅ τι ἂν ἄλλο εἴπῃς, οὐ φύσιν λέγεις θεοῦ, ἀλλὰ τὰ περὶ τὴν φύσιν· εἰσὶ δὲ καὶ τινὰ καταφατικῶς λεγόμενα ἐπὶ θεοῦ, δύνάμιν ὑπεροχικῆς ἀποφάσεως ἔχοντα· οἷον, σκότος λέγοντες ἐπὶ θεοῦ, οὐ σκότος νοοῦμεν, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἐστὶ φῶς, ἀλλ' ὑπὲρ τὸ φῶς· καὶ φῶς, ὅτι οὐκ ἐστὶ σκότος. Vgl. Cap. 9: τὸ θεῖον ἀπλοῦν ἐστὶ καὶ ἀσύνθετον· τὸ δὲ ἐκ πολλῶν καὶ διαφορῶν συγκείμενον, σύνθετόν ἐστιν. εἰ οὖν τὸ ἄκτιστον καὶ ἀναρχον καὶ ἀσώματον καὶ ἀθάνατον καὶ αἰώνιον καὶ ἄγαθόν καὶ δημιουργικόν καὶ τὰ τοιαῦτα οὐσιώδεις διαφορὰς εἵπομεν ἐπὶ θεοῦ, ἐκ τοσούτων συγκείμενον, οὐχ ἀπλοῦν ἐστὶ, ἀλλὰ σύνθετον· ὅπερ ἐσχάτης ἀσεβείας ἐστίν· χρητοίνυν ἕκαστον τῶν ἐπὶ θεοῦ λεγομένων οὐ τί κατ' οὐσίαν ἐστὶ σημαίνειν οἷεσθαι, ἀλλ' ἢ τί οὐκ ἐστὶ δηλοῦν, ἢ σχέσιν τινὰ πρὸς τι τῶν ἀντιδιαστελλομένων, ἢ τι τῶν παρεπομένων τῇ φύσει ἢ ἐνέργειαν. Vergl. Cap. 19. und oben §. 164. 1.

²⁾ Vgl. Ullmann, Nicolaus von Methone u. s. w. S. 69 ff. und §. 164. 1.

³⁾ Monol. c. 14 ff. Gott ist nicht nur gerecht, er ist die Gerechtigkeit u. s. f. C. 16.: Quid ergo, si illa summa natura tot bona est, eritne composita tot pluribus bonis, an potius non sunt plura bona, sed unum bonum tam pluribus nominibus significatum? Cum igitur illa natura nullo modo composita sit et tamen omni modo tot illa bona sit [sint], necesse est, ut illa omnia non plura, sed unum sint. Idem igitur est quodlibet unum illorum quod omnia sunt [sive] simul, sive singula, ut cum dicitur vel justitia vel essentia, idem significet quod alia, vel omnia simul vel singula. Hieran schloß sich auch Hugo von S. Victor, s. Liebner S. 571. Vergl. auch Abälard theol. christ. III. p. 1264: Non itaque sapientia in Deo vel substantialis ei

forma vel accidentalis, imo sapientia ejus ipse Deus est. Idem de potentia ejus sentiendum est et de cæteris quæ ex nominum affinitate formæ esse videntur in Deo quoque sicut in creaturis u. s. w. Eben so Alanus l. c. art. 20. bei Pez I. p. 484: Nomina enim ista: potentia potens, sapientia sapiens neque formam, neque proprietatem, neque quicquid talium Deo attribuere possunt, cum simplicissimus Deus in sua natura nihil sit talium capax. Cum ergo ratiocinandi de Deo causa nomina nominibus copulamus, nihil quod non sit ejus essentia prædicamus, et si transsumtis nominibus de Deo quid credimus, improprie balbutimus.

⁴⁾ Hugo von S. Victor de sacram. c. 17: Deus substantialiter sive essentialiter et proprie et vere est in omni creatura sive natura sine sui definitione et in omni loco sine circumscriptione et omni tempore sine vicissitudine vel mutatione. Est ergo, ubi est, totum, qui continet totum et penetrat totum. s. Liebner S. 372. Richard von S. Victor folgert daraus, daß Gott potentialiter in den Dingen ist, daß er es auch essentialiter sei, de Trin. II. 24. Engelh. S. 174. Er ist über allen Himmeln, und doch zugleich in allen, er ist in allem Körperlichen und Geistigen, was er gemacht hat, und nach seinem Willen regiert. — Mit dieser Ansicht einer essentialen Gegenwart Gottes stimmt auch der Lombarde, obwohl er gesteht, daß sie die menschlichen Begriffe übersteige. Sent. I. Dist. 27. 9. Nach Alexander von Hales ist Gott in allen Dingen, aber nicht in den Dingen eingeschlossen, er ist außer denselben, aber nicht von ihnen ausgeschlossen. Gott ist in den Dingen auf dreierlei Weise: essentialiter, præsentialiter, potentialiter, doch sind diese 3 Arten nicht in sich, sondern nur in unsrer Vorstellung von einander verschieden. Gott ist nicht in allen Dingen auf gleiche Weise, z. B. in den Begnadigten, in den Sacramenten u. s. w. Man frage überdies: kann Gott durch seine einwohnende Gnade in dem Leibe eines Menschen vor der Vereinigung seiner Seele mit ihm sein? u. s. w. s. Cramer VII. S. 295—7. Auf der Grundlage Alexanders ruhen auch die Bestimmungen des Thomas Aqu. Summ. I. Qu. 7. Art. 1. bei Mschr. von Cölln a. a. O.: Deus est in omnibus rebus, non

quidem sicut pars essentiae, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit. Oportet enim omne agens conjungi ei in quod immediate agit et sua virtute illud contingere Art. 2: Deus omnem locum replet, non sicut corpus . . . immo per hoc replet omnia loca, quod dat esse omnibus locatis, quæ replent omnia loca. Art. 3: Substantia sua adest omnibus ut causa essendi u. s. w. Der dynamischen (virtualen) Ansicht der Thomisten trat die ideale der Scotisten entgegen. Mschr. v. Cölln S. 50. — Bonaventura Comp. Theol. (Ed. Mogunt. 1609. p. 695): Ubique Deus est, tamen nusquam est, quia nec abest ulli loco, nec ullo capitur loco. (August.) Deus est in mundo non inclusus, extra mundum non exclusus, supra mundum non elatus, infra mundum non depressus. Ex his patet quod Deus est intra omnia, et hoc quia omnia replet et ubique præsens est. Ita extra omnia est, quia omnia continet, nec usquam valet coarctari. Sed nota, quod hæc propositio, extra, dicit ibi non actualem præsentialitatem ad locum, sed potentialem, quæ est Dei immensitas, quæ infinitos mundos potest replere, si essent. Idem ipse est supra omnia, quia omnibus præstat nec aliquid ei æquatur. Item infra omnia est, quia omnia sustinet et sine ipso nihil subsisteret. Dicimus etiam quod ubique est, non ut indigeat rebus, quod ex eis sit, sed potius res sui indigeant, ut per eum subsistant. . . . Sciendum est ergo, ut aliquid est in loco circumscriptive et diffinitive, ut corpus; aliquid diffinitive, non circumscriptive, ut angelus; aliquid nec sic, nec sic, ut Deus, et hoc ideo, quia non individuatur per materiam, ut corpus, neque per suppositum, ut Angelus. Aliquid est etiam in loco, partim circumscriptive, partim diffinitive, ut corpus Christi in sacramento. . . . Corpus autem Christi . . . in pluribus tamen locis est . . . sed non ubique. . . . Nota quod Deus est multipliciter in rebus, scilicet per naturam, et sic est ubique potentialiter, præsentialiter, essentialiter. Item per gratiam, sic est in bonis. . . Item per gloriam, sic est in rationali virtute animæ, ut veritas, in concupiscibili, ut bonitas, in irascibili, ut potestas. Item per unionem, sic fuit in utero virginis unitus humanæ naturæ, et in sepulcro uni-

tus carni et in inferno unitus animæ Christi u. s. w. Selbst die Frage wird aufgeworfen, ob und inwiefern Gott auch in dem Teufel sei? In so fern der Teufel Natur und Geist ist — ja. Der heil. Bernhard in seinen Meditationen (cap. I. bei Bonav. a. a. O.) sagt: Deus in creaturis mirabilis, in hominibus amabilis, in angelis desiderabilis, in se ipso incomprehensibilis, in reprobis intolerabilis, item in damnatis ut terror et horror. Gleicherweise unterscheidet Tauler die Gegenwart Gottes in den Dingen und die in den Menschen also: Gott ist auch gegenwärtig in einem Stein und in einem Holz, aber sie wissen's nicht. Wüßte das Holz Gott und erkennete wie nahe er ihm ist, wie das der höchste Engel erkennt, das Holz wäre also selig, als der höchste Engel. Und darum ist der Mensch seliger, denn ein Holz, daß er Gott bekennet u. s. w. (Predigten Bd. I. S. 38. 39).

⁵⁾ So Alexander von Hales, b. Cramer a. a. O. S. 209 ff. Vergl. Bonaventura Comp. I. 18. Er definirt die æternitas (nach Boëth.) als interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio (interminabilitas).

⁶⁾ Joh. Damasc. de fide orth. I. 3. Nic. von Methone Refut. p. 23. bei Ullm. a. a. O. S. 72.: „Indem wir das Eine Anfang nennen, thun wir es nicht in dem Sinn, als ob wir es mit dem, was nach dem Anfang ist, zusammenstellen wollten, deßhalb sagen wir auch nicht schlechthin Anfang, sondern überanfänglicher Anfang, und nicht schlechthin das Eine, sondern das Ueber-alles-Eine, und nicht das Erste und Allererste, sondern das Uebererste und auch nicht das Grofse oder Gröfste, sondern das Uebergrofse.“ Er nennt Gott das *ὑπερὸν*, und gebraucht sogar (Refut. 26.) den Ausdruck *ὑπέρθεος μονὰς καὶ τριὰς*. Vgl. Hugo von S. Victor, der unter der Einheit gleichfalls nicht nur die numerische Einheit, sondern auch die Einfachheit (*vera unitas*) und die Unveränderlichkeit (*summa unitas*) versteht, bei Liebner S. 371.

§. 167.

b. Gott im Verhältniß zu den Dingen. Allmacht und Allwissenheit.

Das *Wissen* und das *Können* Gottes, auf die Dinge außer Gott bezogen, führte nur allzu leicht auf anthropomorphische Vorstellungen und absurde Subtilitäten,¹⁾ welche man am besten dadurch beseitigte, daß man die Eigenschaften der Allmacht und der Allwissenheit nicht als gesonderte Eigenschaften, sondern im Zusammenhange mit Gottes Wesen betrachtete. So erinnerten *Anselm*²⁾ und *Abälard*³⁾ einstimmig daran, daß Gott alles zu thun vermöge, was ohne Einschränkung seiner unendlichen Vollkommenheit geschehen könne, und dieser Ansicht folgten auch der Lombarde, die Victoriner und andere mehr.⁴⁾ Auch das Wissen Gottes wurde als ein unmittelbares, immer gegenwärtiges gefaßt, und das Wissen Gottes in den Dingen (als habitus) von dem Wissen seiner selbst (als actus) unterschieden.⁵⁾ Rücksichtlich der Allmacht behaupteten die Einen, z. B. Abälard, daß Gott nichts anders und nichts besseres machen könne, als das, was er macht;⁶⁾ doch schien diese Behauptung den Andern, z. B. dem Hugo von St. Victor, eine gotteslästerliche, weil dadurch der unendlichen Macht Gottes Schranken gesetzt würden.⁷⁾

¹⁾ Z. B. ob Gott Geschehenes ungeschehen? ob er aus einer Dirne eine reine Jungfrau machen könne? und Aehnliches, s. Erasm. in den §. 152. Anm. 3. angeführten Stellen.

2) Der Frage z. B., ob Gott auch lügen könnte, wenn er wollte? begegnet Anselm (*Cur Deus homo* 1. 12): Non sequitur, si Deus vult mentiri, justum esse mentiri, sed potius Deum illum non esse. Nam nequaquam potest velle mentiri voluntas, nisi in qua corrupta est veritas, immo quæ deserendo veritatem corrupta est. Cum ergo dicitur: si Deus vult mentiri, non est aliud, quam: si Deus talis est natura, quæ velit mentiri u. s. w. Vgl. II. 5: Denique Deus nihil facit necessitate, quia nullo modo cogitur aut prohibetur aliquid facere. Et cum dicimus Deum aliquid facere, quasi necessitate vitandi inhonestatem, quam utique non timet, potius intelligendum est, quia hoc facit necessitate servandæ honestatis, quæ scilicet necessitas non est aliud, quam immutabilitas honestatis ejus, quam a se ipso et non ab alio habet; et idcirco improprie dicitur necessitas. ib. 18: Quoties namque dicitur Deus non posse, nulla negatur in eo potestas, sed insuperabilis significatur potentia et fortitudo. Non enim aliud intelligitur, nisi quia nulla res potest efficere, ut agat ille, quod negatur posse. Nam multum usitata est hujusmodi locutio, ut dicatur res aliqua posse, non quia in illa, sed quoniam in alia re est potestas; et non posse, non quoniam in illa, sed quia in alia re est impotentia. Dicimus namque: iste homo potest vinci, pro: aliquis potest eum vincere, et: ille non potest vinci, pro: nullus eum vincere potest. Non enim potestas est, posse vinci, sed impotentia, nec vinci non posse impotentia est, sed potestas. Nec dicimus Deum necessitate facere aliquid eo, quod in illo sit ulla necessitas, sed quoniam est in alio, sicut dixi de impotentia, quando dicitur non posse. Omnis quippe necessitas est aut coactio, aut prohibitio, quæ duæ necessitates convertuntur invicem contrarie, sicut necesse est impossibile. Quidquid namque cogitur esse, prohibetur non esse, et quod cogitur non esse, prohibetur esse; quemadmodum quod necesse est esse, impossibile est non esse, et quod necesse est non esse, impossibile est esse, et conversim. Cum autem dicimus aliquid necesse esse aut non esse in Deo, non intelligitur, quod sit in illo necessitas aut cogens, aut prohibens, sed significatur, quod in omnibus aliis rebus est necessitas prohibens eas facere, et cogens non facere; con-

tra hoc, quod de Deo dicitur. Nam cum dicimus, quod necesse est Deum semper verum dicere, et necesse est eum nunquam mentiri, non dicitur aliud, nisi quia tanta est in illo constantia servandi veritatem, ut necesse sit, nullam rem facere posse, ut verum non dicat, aut ut mentiatur. — Vergl. Proslog. 7: Inde verius es omnipotens, quia potes nihil per impotentiam et nihil potes contra te. — de concord. præsc. et præd. P. 1. c. 2 ff. (wie weit von Gott eine necessitas behauptet werden kann?). — Ebenso zeigt Anselm (mit Augustin) in Beziehung auf das Wissen Gottes, daß Gott die Dinge nicht weiß, weil sie sind, sondern daß sie sind, weil er sie weiß. ibid. c. 7.

³⁾ So verschieden der Lehtropus des Abälard von dem des Anselm, so stimmt er doch hierin mit ihm überein. Theol. christ. Lib. V. p. 1350. (Martène): Quærendum ita primo videtur, quomodo vere dicatur omnipotens, si non possit omnia efficere, aut quomodo omnia possit, si quædam nos possumus, quæ ipse non possit. Possumus autem quædam, ut ambulare, loqui, sentire, quæ a natura divinitatis penitus aliena sunt, cum necessaria istorum instrumenta nullatenus habere incorporea queat substantia. Quibus quidem objectis id prædicendum arbitror, quod juxta ipsos quoque philosophos, et communis sermonis usum, nunquam potentia cujusque rei accipitur, nisi in his quæ ad commodum vel dignitatem ipsius rei pertinent. Nemo enim hoc potentia hominis deputat, quod ille superari facile potest, immo impotentia et debilitati ejus quod minime suo resistere potest incommodo, et quicquid ad vitium hominis vergit, magisque personam improbat, quam commendat, impotentia potius quam potentia adscribendum est. Nemo itaque Deum impotentem in aliquo dicere præsumat, si non possit peccare sicut nos possumus, quia nec in nobis ipsis hoc potentia tribuendum est, sed infirmitati p. 1351: Sunt etiam quædam, quæ in aliis rebus potentia deputanda sunt, in aliis vero minime. Inde potentem hominem comparisonem aliorum hominum diceremus, sed non ita leonem vel elephantem. Sic in homine quod ambulare valet potentia est adscribendum, quoniam ejus necessitudini congruit, nec in aliquo ejus minuit dignitatem. In Deo vero, qui sola

voluntate omnia complet, hoc omnino superfluum esset, quod in nobis necessarium est, atque ideo non potentiae, sed vitio penitus tribuendum esset in eo, praesertim cum hoc in multis excellentiae ipsius derogaret, ut ambulare videlicet posset. . . . Non absurde tamen et de his omnibus quae efficere possumus Deum potentem praedicabimus, et omnia quae agimus, ejus potentiae tribuemus, in quo vivimus, movemur et sumus. Et qui omnia operatur in omnibus (utitur enim nobis ad efficiendum quae vult, quasi instrumentis) et id quoque facere dicitur, quae nos facere facit, sicut dives aliquis turrem componere per opifices quos adhibet, et posse omnia efficere dicitur, qui sive per se sive per subjectam creaturam omnia quae vult et quomodo vult, operatur, et ut ita fiant, ipse etiam facit. Nam etsi non potest ambulare, tamen potest facere, ut ambuletur. . . . Posse itaque Deus omnia dicitur, non quod omnes suscipere possit actiones, sed quod in omnibus quae fieri velit, nihil ejus voluntati resistere queat.⁴⁾

⁴⁾ Hugo von S. Victor. C. 22: Deus omnia potest, et tamen se ipsum destruere non potest. Hoc enim posse, posse non esset, sed non posse. Itaque omnia potest Deus, quae posse potentia est. Et ideo vere omnipotens est, quia impotens esse non potest. Vergl. Liebner S. 567. Petrus Lombard. Sentent. I. Dist. 42. E: Deus omnino nihil potest pati, et omnia facere potest, praeter ea sola quibus dignitas ejus laederetur ejusque excellentiae derogaretur. In quo tamen non est minus omnipotens: hoc enim posse non est posse, sed non posse. Vgl. die übrigen Stellen aus Richard von S. Victor, Alexander von Hales, Albert d. Gr., Thomas v. Aq. bei Mschr. von Cölln S. 47. 48.

⁵⁾ Hugo von S. Victor (Cap. 9, 14—18. b. Liebner S. 563. 64). „Alles war von Ewigkeit her unerschaffen in Gott, was von ihm zeitlich erschaffen wurde, und wurde eben darum von ihm gewufst, weil es in ihm war, und so von ihm gewufst, wie es in ihm war. Gott erkannte

^{*)} Uebrigens schrieb Abälard (in Beziehung auf die Trinität) die *Allmacht* besonders dem Vater zu, ohne sie deshalb dem Sohn und Geist abzusprechen. Vgl. §. 170.

nichts auſſer ſich, weil er alles in ſich hatte. Es war nicht in ihm, weil es einmal zeitlich zukünftig war, das zeitliche Zukünftigſein war nicht Urfache des in Gott Seins, noch iſt es zeitlich geworden, weil es in Gott war, als hätte das Ewige nicht ſein können ohne das Zeitliche. Vielmehr hätte jenes beſtanden auch ohne dieſes: nur hätte es ſich nicht auf dieſes bezogen, wenn dieſes nicht zukünftig geweſen wäre. Es wäre immer ein Wiſſen geweſen von einem Sein, nämlich von dem in Gott Sein, wenn auch nicht von einem Zukünftigſein, und darum nichts minder in dem Schöpfer, der nur kein Vorherwiſſen von etwas gehabt hätte, das nicht zukünftig war." — Nach Alexander von Hales erkennt Gott alle Dinge durch ſich und in ſich; denn erkannte Gott dieſelben durch etwas andres, als durch ſich, ſo wäre der Grund ſeiner Erkenntniſſe eine Vollkommenheit auſſer ihm, er wäre nicht das höchſte vollkommene Weſen, das keinem andern etwas zu danken hat. . . . Gott erkennt alles auf einmal; denn er ſieht alles in ſich ſelbſt, und weil er ſich auf einmal ganz erkennt, ſo muß er auch in ſich ſelbſt alle Dinge ganz und auf einmal erkennen. Die Dinge können vermehrt oder vermindert werden, nicht ſo die Erkenntniſſe Gottes; dieſe iſt unwandelbar, ſ. Cramer VII. S. 240. — Bonaventura, Comp. I. 29: Seit Deus omnia præſentialiter et ſimul, perfecte quoque et immutabiliter. Præſentialiter dico, hoc eſt, ita limpide, ac ſi cuncta eſſent præſentialiter exiſtentia. Simul etiam ſeit omnia, quia videndo ſe, qui ſibi præſens eſt, omnia videt. Perfecte quoque, quia cognitio ejus nec poteſt augeri, nec minui. Seit et immutabiliter, quia noſcit omnia per naturam ſui intellectus, qui eſt immutabilis. Dicendum ergo, quod Deus cognoscit temporalia æternaliter, mutabilia immutabiliter, contingentia infallibiliter, creata increate, alia vero a ſe, in ſe et per ſe. Vgl. Brev. I. 8. — Ueber das Verhältniß des Wiſſens zum Vorherwiſſen: Joh. von Salisbury Polierat. II. 21. (Bibl. max. XXIII. p. 268). Beiſpiel von Spitzfindigkeit bei Liebner a. a. O. S. 365. Anm.

⁶⁾ Abälard Theol. chriſt. V. p. 1554: . . . Facit itaque omnia quæ poteſt Deus, et tantum bene quantum poteſt. . . . Necesse eſt, ut omnia quæ vult, ipſe velit; ſed nec inefficax

ejus voluntas esse potest: necesse est ergo ut quaecunque vult ipse perficiat, cum eam videlicet sumamus voluntatem, quæ ad ipsius pertinet ordinationem. Istis ergo rationibus astruendum videtur, quod plura Deus nullatenus facere possit quam faciat, aut melius facere, aut ab his cessare, sed omnia ita ut facit necessario facere. Sed rursus singulis istis difficillimæ occurrunt objectiones, ut utroque cornu graviter fidem nostram oppugnet complexio. Quis enim negare audeat, quod non possit Deus eum qui damnandus est solvere aut meliorem illum qui salvandus est facere, quam ipse futurus sit collatione suorum donorum, aut omnino dimisisse ne eum unquam crearet? Quippe si non potest Deus hunc salvare, utique nec ipse salvari a Deo potest. Necessaria quippe est hæc reciprocationis consecutio, quod si ipse salvatur a Deo, Deus hunc salvat. Unde si possibile est hunc salvari a Deo, possibile est Deum hunc salvare. Non enim possibile est antecedens, nisi possibile sit et consequens: alioquin ex possibili impossibile sequeretur, quod omnino falsum est. . . . Vgl. das Folgende. Die Solutio geht dennoch darauf hinaus: quicquid itaque facit (Deus) sicut necessario vult, ita et necessario facit. —

7) Ueber die Polemik des Hugo von S. Victor gegen den Abälard'schen Optimismus (wobei dann freilich der Umfang der göttlichen Macht gröfser angenommen werden mußte, als der des Willens) vgl. Liebner S. 567. 68.

§. 168.

c. Moralische Eigenschaften.

Die sogenannten moralischen Eigenschaften Gottes: *Weisheit, Gerechtigkeit, Güte* kamen auch bei der Behandlung anderweitiger Dogmen zur Sprache, wobei auch mitunter, wenigstens scheinbare, Conflictte eintraten.¹⁾ Die Mystiker versenkten sich am liebsten in den Abgrund der göttlichen Liebe, und

suchten sich auf ihre Weise Rechenschaft drüber zu geben,²⁾ während die Scholastiker auch über diese, am wenigsten dialektisch zu zersetzende Eigenschaft Gottes, wunderliche Fragen aufwarfen.³⁾

¹⁾ So zwischen der Gerechtigkeit, Allmacht und Liebe Gottes bei der Satisfactionstheorie. Vergl. Anselm *cur Deus homo* I. c. 6—12. und den vor. §. Anm. 1.

²⁾ Merkwürdig äußert sich der Verf. der deutschen Theol. c. 50: „Gott hat nicht sich selbst lieb als sich selber, sondern als Gut. Und wäre und wüßte Gott etwas Besseres denn Gott, das hätte er lieb und nicht sich selber. Also gar ist Ichheit und Selbstheit, d. i. Eigenliebe und Eigenwille von Gott geschieden, und gehört Ihm Nichts zu, sondern so viel sein noth ist zu der Persönlichkeit oder zum Unterschied der Personen.“

³⁾ So fragt Alexander von Hales (bei Cramer S. 261): Ob die Liebe gegen die Erschaffenen ebendieselbe sei, womit Gott sich und womit die göttlichen Personen sich untereinander lieben? Antw. dieselbe, in Beziehung auf den Hauptbegriff (*principale signatum*), nicht aber auf den Nebenbegriff (*connatum*), d. h. dieselbe rücksichtlich des Liebenden, nicht aber der Geliebten. Eben darum liebt auch Gott nicht alle seine Geschöpfe in demselben Grade, die bessern mehr, als die minder guten. Er liebt alle Geschöpfe von Ewigkeit (in der Vorstellung), erst aber wenn sie zur Existenz kommen oder gekommen sind, liebt er sie in der Wirklichkeit. — Liebt Gott die Engel oder die Menschen mehr? Antw. die erstern mehr, in sofern Christus nicht unter den letztern begriffen; allein die Liebe, womit Gott Christum, und mithin auch die Menschen in Christo liebt, übertrifft selbst die Liebe gegen die Engel. — Damit ist allerdings eine tiefere christliche Wahrheit in scholastischer Form ausgesprochen.

D r e i e i n i g k e i t s l e h r e.

§. 169.

*Lehre vom Ausgang des heiligen Geistes.**Walch, J. G., - historia controversiæ etc. Pfaff, historia succincta (vgl. Bd. I. §. 94).*

Ehe die Lehre von der Trinität ihre weitere dialektische Begründung und Ausbildung erhalten konnte, mußten erst die Acten über den Streit geschlossen sein, der sich zwischen der morgen- und abendländischen Kirche in Betreff des heil. Geistes und seines Ausgangs vom Vater und vom Sohne entsponnen hatte. Nachdem durch Johannes Damascenus die griechische Ueberlieferung in das orthodoxe System des Morgenlandes eingetragen worden war,¹⁾ liefs im Abendlande Karl der Gr. im Jahr 809 eine Synode zu Aachen halten, auf welcher besonders unter dem Einflusse der fränkischen Theologen Alcuin und Theodulph von Orleans der abendländische Lehtropus bestätigt wurde, demzufolge der Geist nicht vom Vater allein, sondern auch vom Sohne ausgeht.²⁾ Der römische Bischof Leo III. billigte zwar die Lehre, mißbilligte aber das unkritische Einschiebsel in das konstantinopolitanische Symbol, und rechnete die Lehre überhaupt zu jenen schwer erforschlichen Geheimnissen, die mehr auf den Höhen der Speculation, als auf dem Lebensgrunde des Glaubens von Bedeutung sind.³⁾ Als aber später durch den Streit des Patriarchen Pho-

tius mit Nicolaus I. das Schisma zwischen den beiden Kirchen herbeigeführt wurde, kam auch diese dogmatische Verschiedenheit aufs Neue zur Sprache. *Photius* vertheidigte den Ausgang des Geistes vom Vater allein, und verwarf den Beisatz filioque, den hingegen die abendländischen Theologen, *Aeneas*, Bischof von Paris, und der Mönch *Ratramnus* von Corvey, wollten festgehalten wissen.⁴⁾ Für die lateinische Ansicht sprach ferner *Anselm von Canterbury* auf der Synode von Bari (in Apulien) im J. 1098, und entwickelte seine Ansichten auch weiterhin schriftlich.⁵⁾ Die Vereinigungsversuche auf der Synode von Lyon 1274, führten zu keinem befriedigenden Resultat; denn 1277 brach der Streit von neuem aus, und auch die auf der Synode von Florenz 1439 vorgeschlagene Formel half nicht für lange.⁶⁾ Und so blieb denn der Lehrbegriff beider Kirchen darin verschieden, daß die Griechen noch immer den Geist nur vom Vater, die Lateiner ihn vom Vater und vom Sohne ausgehen lassen.

¹⁾ De fide orth. I. c. 7. Er nennt den Geist (im Gegensatz gegen einen bloßen Hauch oder eine bloße Kraft Gottes) δύναμιν οὐσιώδη, αὐτὴν ἐαυτῆς ἐν ἰδιαζούσῃ ὑποστάσει θεωρουμένην, καὶ τοῦ πατρὸς προερχομένην, setzt aber hinzu: καὶ ἐν τῷ λόγῳ ἀναπανομένην καὶ αὐτοῦ οὕσαν ἐκφραντικὴν, οὔτε χωρισθῆναι τοῦ Θεοῦ ἐν ᾧ ἐστὶ καὶ τοῦ λόγου, ᾧ συμπαραμαρτεῖ, δυναμένην, οὔτε πρὸς τὸ ἀνύπαρκτον ἀναχεομένην, ἀλλὰ καθ' ὁμοίότητα τοῦ λόγου καθ' ὑπόστασιν οὕσαν, ζῶσαν, προαιρετικὴν, αὐτοκίνητον, ἐνεργὸν, πάντοτε τὸ ἀγαθὸν θέλousαν,

καὶ πρὸς πᾶσαν πρόθεσιν σύνδρομον ἔχουσιν τῇ βουλήσει τὴν δύναμιν, μήτε ἀρχὴν ἔχουσιν, μήτε τέλος· οὐ γὰρ ἐνέλειψέ ποτε τῷ πατρὶ λόγος, οὔτε τῷ λόγῳ πνεῦμα.

²⁾ Alcuinus, de processione Spir. S. libellus. Opp. T. I. ed. Froben. p. 743. — Belegstellen: Luc. 6, 19. (omnis turba quærebat eum tangere, quia virtus de illo exibat et sanabat omnes.) vergl. Joh. 20, 21. 22. 1 Joh. 5, 23. 24. und dazu die Autorität der Väter. Theodulphi de Spiritu S. liber, in Theodulphi Opp. ed. Sirmond. Par. 646. 8. u. in Sirmondii Opp. T. II. p. 693. cf. Libr. Carolin. Lib. III. c. 3: Ex patre et filio — omnis universaliter confitetur ecclesia eum procedere. Das Geschichtliche bei Gieseler u. a.

³⁾ Schon vor der Aachnersynode hatte der Papst bei Anlaß eines Streites der griechischen und lateinischen Mönche zu Jerusalem sich dahin ausgesprochen: Spiritum S. a Patre et Filio æqualiter procedentem. — Ueber seine Stellung zur Synode selbst siehe Collatio cum Papa Romæ a legatis habita et Epist. Caroli Imp. ad Leonem P. III. utraque a Smaragdo Abb. edita b. Mansi T. XIV. p. 17 fs.

⁴⁾ Photii Ep. encyclica vom J. 867. (bei Montacucius Ep. 2. p. 47), wo es unter andern Beschuldigungen heisst: τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον οὐκ ἐκ τοῦ πατρὸς μόνον, ἀλλὰ γε ἐκ τοῦ υἱοῦ ἐκπορεύεσθαι καινολογῆσαντες. — Die Gegenschriften des Ratramn. und Aeneas sind nicht mehr vollständig vorhanden, vgl. d'Achery, Spicil. Ed. 1. T. I. p. 63 fs. Rössler Bibl. der K. V. Bd. X. S. 663 ff.

⁵⁾ Ueber die Synode s. Eadmer, in der Vita Anselmi p. 21. b. Walch a. a. O. p. 61. Anselmus, de processione Spiritus S. contra Græcos, Opp. p. 49. (Ed. Lugd. p. 113) wo c. 1 — 3. sowohl die Uebereinstimmung zwischen beiden Kirchen (in Beziehung auf die Trinitätslehre und die Lehre vom heil. Geist überhaupt), als die Verschiedenheit zwischen beiden klar und bündig dargestellt ist. Was die abendländische Lehre selbst betrifft, so argumentirt Anselm von der Formel Deus de Deo aus also: C. 4: Cum est de patre Spir. S., non potest non esse de filio, si non est filius de Spiritu Sancto; nulla enim alia ratione potest negari Spiritus S. esse de filio. . . . Quod autem filius non sit de Spir. S. palam est ex catholica fide; non enim

est **Deus de Deo**, nisi aut nascendo ut filius, aut procedendo ut **Spir. S.** Filius autem non nascitur de **Spiritu S.** Si enim nascitur de illo, est filius **Spir. Sancti**, et **Spiritus S.** pater ejus, sed alter alterius nec pater nec filius. Non ergo nascitur de **Spiritu S.** filius, nec minus apertum est, quia non procedit de illo. Esset enim **Spir.** ejusdem **Spiritus Sancti**, quod aperte negatur, cum **Spiritus S.** dicitur et creditur **Spiritus Filii**. Non enim potest esse **Spiritus sui Spiritus**. Quare non procedit filius de **Spir. Sancto**. Nullo ergo modo est de **Spir. Sancto** filius. Sequitur itaque inexpugnabili ratione, **Spir. Sanctum** esse de filio, sicut est de patre. — c. 7: Nulla relatio est patris sine relatione filii, sicut nihil est filii relatio, sine patris relatione. Si ergo alia nihil est sine altera, non potest aliquid de relatione patris esse sine relatione filii. Quare sequitur, **Spiritum S.** esse de utraque, si est de una. Itaque si est de patre secundum relationem, erit simul et de filio secundum eundem sensum. . . . Non autem magis est pater **Deus** quam filius, sed unus solus verus **Deus, Pater et Filius**. Quapropter si **Spiritus S.** est de **Patre**, quia est de **Deo** qui pater est, negari nequit esse quoque de **Filio**, cum sit de **Deo**, qui est filius. — (c. 8—12. wird der Beweis aus Bibelstellen geführt.) c. 13. begegnet er dem Einwande, als ob dadurch der Geist herabgesetzt werde. . . . Qui dicimus **Spiritum S.** de filio esse sive procedere, nec minorem, nec posteriorem eum filio fatemur, namque quamvis splendor et calor de sole procedant, nec possint esse nisi sit ille, de quo sunt, nihil tamen prius aut posterius in tribus, in sole et splendore et calore intelligimus, multo itaque minus, cum hæc in rebus temporalibus ita sint, in æternitate, quæ tempore non clauditur, prædictæ tres personæ in existendo susceptibles intervalli possunt intelligi. — Die griechische Concession, **Spir. Sanct.** de patre esse per filium, genügt dem Anselm nicht. Wie der See sowohl vom Quell, als vom Flusse gebildet wird, der dem Quell entströmt, so geht der Geist aus vom Vater und vom Sohn. *) (c. 13 und 16.) Uebrigens darf man

*) Ein ähnliches Bild braucht Abälard theol. chr. IV. p. 1553: **Spir. Sanct.** ex patre proprie procedere dicitur, quasi a summa

nicht zwei Principien annehmen, aus denen der Geist hervorgienge, sondern immerhin ein göttliches Princip, das dem Vater und Sohn gemeinschaftliche (c. 17.) — c. 18 — 20. Beleuchtung der Bibelstellen, welche scheinbar den Geist nur vom Vater ausgehen lassen. c. 21. vertheidigt das Einschließen des filioque, als eine nothwendige Mafsregel, um dem Mißverstände vorzubeugen. — c. 22—27. wiederholt und bestätigt das Bisherige. Wie übrigens Anselm seine Abhandlung mit Anrufung des heil. Geistes selbst begonnen hat, so beschließt er sie mit den Worten: Si autem aliquid protuli, quod aliquatenus corrigendum sit, mihi imputetur, non sensui Latinitatis. — Ueber den weitem Schriftstreit vgl. Mschr. von Cölln II. S. 115.

⁶⁾ Auf der Synode von Lyon bekannten die Griechen mit dem Conc. Can. I: quod Spir. S. æternabiliter ex Patre et Filio, non tanquam ex duobus principiis, sed tanquam ex uno principio, non duabus spirationibus, sed unica spiratione procedit. — Zwischenhinein aber wieder neue Zerwürfnisse, worüber das Weitere in der R. G. Vgl. Mschr. v. Cölln a. a. O. S. 114. — Die florentinische Unionsacte vom 6. Juli 1459. (b. Mansi T. XXI. p. 1027 ff. u. b. Gieseler II. 4. S. 541 ff.) bediente sich des Ausdrucks, quod Spir. S. ex Patre et Filio æternaliter est; und erklärte das procedere ex Patre per filium zu Gunsten der lateinischen Auffassung; wie sie auch überdies das filioque sich gefallen liefs; aber auch dieser Friede war von keiner Dauer, und die Patriarchen von Alexandrien, Antiochien und Jerusalem erliessen 1445 ein Synodalschreiben gegen die Vereinigung. Vgl. Leo Allatius, de ecclesiæ occident. et orient. perpetua consensione. p. 959 fs. die weitere Litt. bei Mschr. von Cölln u. Gieseler a. a. O.

§. 170.

Die Trinitätslehre.

Das schon in der vorigen Periode ausgebildete Dogma von der Trinität forderte die Speculation

origine, quæ scilicet aliunde non sit, et ab ipso in filium quasi in rivum . . . et per filium ad nos tandem quasi in stagnum hujus seculi.

und den Scharfsinn der Scholastiker ebensowohl, als die Phantasie der Mystiker heraus, sich in das Unergründliche des Geheimnisses zu vertiefen. Bei den dialektischen Versuchen zeigte sich aber die alte Gefahr, nach der einen oder andern Seite hin häretisch zu werden. Besonders trat diese Gefahr bei den ersten kühnen Jugendversuchen der scholastischen Speculation hervor, indem sich *Roscelin* durch seine gewagten Deutungen dem Vorwurfe des Trithemismus,¹⁾ *Abälard* durch die seinigen dem des Sabellianismus²⁾ aussetzte. Weniger Anstoß gaben mit ihren Lehren *Anselm*,³⁾ der Lombarde⁴⁾ und die meisten der spätern Scholastiker;⁵⁾ obwohl auch sie mitunter an den Sabellianismus anstreiften. Aber auch innerhalb der engsten Schranken der Orthodoxie blieb noch immer Raum übrig für subtile Unterscheidungen und seltsame Fragen, wie sie dem Geiste der abendländischen Scholastik gemäß sind.⁶⁾ Unter den Griechen begnügte sich *Nicetas Choniates* mit bildlicher Darstellung des Mysteriums,⁷⁾ während *Nicolaus von Methone* schon mehr Aehnlichkeit mit der abendländischen Dialektik verräth.⁸⁾ Die Mystiker schlossen sich größtentheils an *Dionysius Areopagita* an, und rangen mit der Sprache das Unbegreifliche entweder als ein Unbegreifliches darzustellen,⁹⁾ oder es (nicht immer ohne pantheistischen Schein) der Vorstellung näher

zu bringen.¹⁰⁾ Zwischen einer unfruchtbaren Dialektik endlich und einer phantastischen Mystik stehen die Victoriner gewissermaßen in der Mitte,¹¹⁾ und auch *Savonarola*¹²⁾ und *Wessel*¹³⁾ gingen, statt aus dem Wesen Gottes heraus zu philosophiren, auf natürliche und menschliche Analogien zurück, die ihnen nur als Bild dienten und die keineswegs das Geheimniß erklären sollten.

¹⁾ Als Nominalist betrachtete Rucelin die Benennung Gott, welche den drei Personen gemeinsam zukommt, als einen bloßen Namen, d. h. als abstracten Gattungsbegriff, unter welchen Vater, Sohn und Geist (gleichsam als 3 Individuen) subsumirt werden. So wenigstens verstanden ihn die Gegner; s. Ep. Joannis Monachi ad Anselmum (bei Baluze Miscell. L. IV. p. 478): Hanc de tribus Deitatis personis quæstionem Rocelinus movet: Si tres personæ sunt una tantum res, et non sunt tres res per se, sicut tres angeli aut tres animæ, ita tamen ut voluntate et potentia omnino sint: ergo Pater et Spir. S. cum filio incarnatus est. — Diese Ansicht wurde auf der Synode zu Soissons (1095) verdammt, und Anselm widerlegte dieselbe ferner in seinem Tractat: de fide trinitatis et de incarnatione verbi, contra blasphemias Rucelini. — Indessen bezweifelte schon Anselm die Richtigkeit der gegnerischen Angabe. c. 3: sed forsitan ipse non dicit: „sicut sunt tres animæ aut tres angeli;“ wahrscheinlich habe sich Rucelin allgemein ausgedrückt: tres personas esse tres, sine additamento alicujus similitudinis, und die Exemplification könne vom Gegner herrühren. Und doch ist er wieder geneigt, den Angaben der Gegner Glauben zu schenken! c. 2^{*)}.

^{*)} Späterhin wurde auch dem *Hieronymus* von Prag der *Tetra-*
theismus, ja noch mehr als dieses, schuld gegeben. Er soll
gelehrt haben, in Deo sive in divina essentia non solum est
Trinitas personarum, sed etiam quaternitas rerum et quinterni-

2) Ueber den äußern Hergang der Verdammung Abälards auf der Synode von Soissons (Concil. Suessionense) 1121. vgl. die R. G. u. Neander, heil. Bernhard S. 121 ff. *„Seine Erklärung der Dreieinigkeitslehre (hauptsächlich in der Introductio ad Theologiam und in der Theol. christ.) war im Grunde keine neue, sondern dieselbe Vernunftidee, welche in allen Erklärungen dieses Dogma's seit dem nicäischen Concil sich findet, dass dadurch bezeichnet werde das Verhältniss des Seins, Erkennens und Wollens, der Macht, Weisheit und Liebe in dem göttlichen Wesen, die in der Einheit desselben nothwendig gegründete Dreiheit. Der ungezeugte Vater bezeichne besonders die göttliche Allmacht, als Grund alles Daseins, die Weisheit setze das Vermögen der Wirksamkeit, also die Allmacht voraus; der Allmächtige habe von Ewigkeit her in sich den Plan entworfen, den seine Allmacht zur Ausführung bringe, daher die Weisheit dargestellt als von Ewigkeit her erzeugt aus der Allmacht, welche sie voraussetze. Man müsse hier von allen zeitlichen Vorstellungen abstrahiren, unter der ewigen Zeugung sich keine successive Handlung denken, sondern etwas von Ewigkeit her über alle Zeit in dem göttlichen Wesen Gegründetes, die nothwendige Verbindung der Weisheit mit der Allmacht. Der Allmächtige, der vermöge dieser Allmacht alles, was er denke, wirklich zu machen die Kraft habe, der vermöge seiner Weisheit alles so denke, wie es am besten sei, wolle auch nur das durch seine Weisheit für das Beste Erkannte. Das werde ausgedrückt durch das Dogma: vom Vater und Sohn gehe aus der heilige Geist“* u. s. w. Neander a. a. O. Vgl. die von Mschr. von Cölln S. 33. 34. angef. Stellen. — Die Zusammenstellung (Introd. II. 12.) mit den 3 grammatischen Personen (*prima quæ loquitur, secunda, ad quam loquitur, tertia, de qua loquuntur*) erregte besonders Anstofs, und konnte leicht in den Tritheismus umgedeutet werden.

tas etc. Istæ res in divinis sunt sic distinctæ, quod una non est alia, et tamen quælibet earum est Deus. Istarum rerum una est aliis perfectior. s. Herrm. v. der Hardt, Acta et decret. T. IV. p. VIII. fs. p. 643.

³⁾ Die Trinitätslehre Anselms ist im Grunde nicht viel orthodoxer. Auch bei ihm ist der Sohn die Intelligenz und der Geist die Liebe Gottes, freilich nicht als bloße Eigenschaften (was indessen auch Abälard nicht wollte), sondern als Hypostasen. Monol. c. 27 fs. c. 30 heißt es vom Sohne (Worte): Si mens humana nullam ejus aut sui habere memoriam aut intelligentiam posset, nequaquam se ab irrationabilibus creaturis, et illam ab omni creatura, secum sola tacite disputando sicut nunc mens mea facit, discerneret. Ergo summus ille spiritus, sicut est æternus, ita æterne sui memor est, et intelligit se ad similitudinem mentis rationalis: immo non ad ullius similitudinem, sed ille principaliter, et mens rationalis ad ejus similitudinem. At si æterne se intelligit, æterne se dicit. Si æterne se dicit, æterne est verbum ejus apud ipsum. Sive igitur ille cogitetur nulla alia existente essentia, sive aliis existentibus, necesse est verbum illius coæternum illi esse cum ipso. . . . c. 36: Sicut igitur ille creator est rerum et principium, sic et verbum ejus; nec tamen sunt duo, sed unus creator et unum principium. . . c. 37: Quamvis enim necessitas cogat, ut sint duo: nullo tamen modo exprimi potest, quid duo sint. . . c. 38: Etenim proprium unius est, esse ex altero et proprium est alterius, alterum esse ex illo. c. 39: . . Illius est verissimum proprium esse parentem, istius vero veracissimam esse prolem. c. 42: . . . Sic sunt (pater et filius) oppositi relationibus, ut alter nunquam suscipiat proprium alterius: sicut sunt concordēs natura, ut alter semper teneat essentiam alterius. c. 43: . . . Est autem perfecte summa essentia pater et perfecte summa essentia filius, pariter ergo perfectus pater per se est, et pariter perfectus filius per se est, sicut uterque sapit per se. Non enim ideo minus perfecta est essentia vel sapientia filius, quia est essentia nata de patris essentia, et sapientia de sapientia: sed tunc minus perfecta essentia vel sapientia esset, si non esset per se, aut non saperet per se. Nequaquam enim repugnat, ut filius per se subsistat, et de patre habeat esse. — Dennoch wieder eine Priorität des Vaters: c. 44: . . valde tamen magis congruit filium dici essentiam patris, quam patrem essentiam filii; quoniam namque pater a nullo

habet essentiam nisi a se ipso, non satis apte dicitur habere essentiam alicujus nisi suam: quia vero filius essentiam suam habet a patre, et eandem habet pater, aptissime dici potest, habere essentiam patris. — c. 45: Veritas quoque patris aptissime dici potest filius, non solum eo sensu, quia est eadem filii veritas quæ est et patris, sicut jam perspectum est, sed etiam hoc sensu, ut in eo intelligatur non imperfecta quædam imitatio, sed integra veritas paternæ substantiæ, quia non est aliud, quam quod est pater. At si ipsa substantia patris est intelligentia et scientia et sapientia et veritas, consequenter colligitur: quia sicut filius est intelligentia et scientia et sapientia et veritas paternæ substantiæ, ita est intelligentia intelligentiæ, scientia scientiæ, sapientia sapientiæ et veritas veritatis. . . . c. 47: Est igitur filius memoria patris et memoria memoriæ, i. e. memoria memor patris, qui est memoria, sicut est sapientia patris et sapientia sapientiæ, i. e. sapientia sapiens patrem sapientiam, et filius quidem memoria nata de memoria, sicut sapientia nata de sapientia, pater vero de nullo nata memoria vel sapientia. — c. 48. Vom Geiste: Palam certe est rationem habenti, eum idcirco sui memorem esse, aut se intelligere, quia se amat, sed ideo se amare, quia sui meminit et se intelligit; nec eum se posse amare, si sui non sit memor aut se non intelligit. Nulla enim res amatur, sine ejus memoria et intelligentia, et multa tenentur memoria et intelliguntur, quæ non amantur. Patet igitur amorem summi spiritus ex eo procedere, quia sui memor est et se intelligit. Quod si in memoria summi spiritus intelligitur pater, in intelligentia filius, manifestum est: quia a patre pariter et a filio summi spiritus amor procedit. c. 49: Sed si se amat summus spiritus, procul dubio se amat pater, amat se filius et alter alterum: quia singulus pater summus est spiritus, et singulus filius summus spiritus, et ambo simul unus spiritus. Et quia uterque pariter sui et alterius meminit, et se et alterum intelligit, et quoniam omnino id ipsum est quod amat vel amatur in patre et quod in filio, necesse est ut pari amore uterque diligat se et alterum. — c. 55. Vom Verhältniß der drei Personen unter einander: Patrem itaque nullus facit sive creat aut gignit, filium vero pater

solus gignit, sed non facit; pater autem pariter et filius non faciunt neque gignunt, sed quodammodo si sic dici potest, spirant suum amorem: quamvis enim non nostro more spiret summe incommutabilis essentia, tamen ipsum amorem a se ineffabiliter procedentem, non discedendo ab illa, sed existendo ex illa, forsitan non alio modo videtur posse dici aptius ex se emittere quam spirando. c. 57: **Jocundum est intueri in patre et filio et utriusque spiritu, quomodo sint in se invicem tanta æqua æqualitate, ut nullus alium excedat. . . . Totam quippe suam memoriam summus intelligit spiritus *) et amat et totius intelligentiæ meminit et totam amat et totius amoris meminit et totum intelligit. Intelligitur autem in memoria pater, in intelligentia filius, in amore utriusque spiritus. Tanta igitur pater et filius et utriusque spiritus æqualitate sese complectuntur et sunt in se invicem, ut eorum nullus alium excedere, aut sine eo esse probetur. . . c. 60: . . Est enim unusquisque non minus in aliis quam in se ipso. . . (Uebrigens anerkannte Anselm das Unaussprechliche und Unerklärliche des Verhältnisses. c. 62.)**

⁴⁾ Sentent. Lib. I. Dist. 5. (bei Mschr. von Cölln S. 56. 57.) Gegen den Lombarden trat indessen der Abt Joachim von Floris auf, indem er ihn beschuldigte, gelehrt zu haben: Patrem et Filium et Spir. S. quandam summam esse rem, quæ neque sit generans, neque genita, neque procedens. Der Lombarde hatte aber blos den oft vernachlässigten Unterschied zwischen Gott (schlechthin) und Gott dem Vater (als Person) premirt, und demnach gesagt: non est dicendum, quod divina essentia genuit filium, quia cum filius sit divina essentia, jam esset filius res, a qua generaretur, et ita eadem res se ipsam generaret quod omnino esse non potest. Sed pater solus genuit filium, et a patre et filio procedit spiritus S. (Ueber Joachims eigne Lehre s. Anm. 10.)

⁵⁾ Alex. von Hales: Summæ P. I. Qu. 42. Membr. 2. b. Mschr. von Cölln S. 55. Cramer Bd. VII. S. 509 ff.

*) Das Wort spiritus wird in der ganzen Abhandlung auch wieder von Gott überhaupt gebraucht.

Thomas Aquin P. I. Qu. 27—43. — Eine rein speculative Auffassung der Trinität findet sich bei Alanus ab Ins. I. art. 25. (Pez I. p. 484), wonach der Vater als die Materie, der Sohn als die Form und der Geist als die Vereinigung beider gefasst wird. — Die von Abälard gebrauchte Fassung als Macht, Weisheit und Liebe wurde dem Mittelalter überhaupt eine geläufige. Vgl. Anm. 11.

⁶⁾ Vgl. Alexander von Hales b. Cramer a. a. O. Die Zeugung des Sohnes wird aus der diffusiven Natur Gottes erklärt; dabei aber wird unterschieden zwischen materieller (aus der Substanz des Vaters), origineller (wie ein menschlicher Sohn von seinem Vater) und ordinaler Zeugung (wie aus dem Morgen der Mittag entsteht), keine aber für das Wesen Gottes passend gefunden. Nur in sofern darf man sagen, der Sohn sei aus der Substanz des Vaters, als man dabei an nichts Materielles denkt, sondern bloß damit bezeichnen will, daß der Sohn dem Wesen nach von seinem Vater nicht unterschieden sei. — Es wurde gefragt: ob Gott habe zeugen müssen, ob er auch hätte zeugen können, aber nicht wollen? warum grade drei Personen seien? nicht mehr und nicht weniger? und warum bei der vollkommenen Gleichheit der Personen doch der Vater zuerst genannt werde, und dann der Sohn und der Geist? ob man die Ordnung auch umkehren dürfe, und warum nicht? u. s. f. Anselm untersucht (Monol. c. 40.), warum Gott, in sofern er zeugt, schicklicher Vater heiße, als Mutter. — Derselbe beweist sehr ernsthaft, daß von den drei Personen der Trinität am schicklichsten der Sohn Mensch geworden sei: *Cur Deus homo* II. 9.: *Si quælibet alia persona incarnetur, erunt duo filii in Trinitate, filius scilicet Dei, qui et ante incarnationem filius est, et ille qui per incarnationem filius erit virginis, et erit in personis, quæ semper æquales esse debent, inæqualitas secundum dignitatem nativitatum. . . . Item, si Pater fuerit incarnatus, erunt duo nepotes in Trinitate, quia Pater erit nepos parentum virginis per hominem assumptum, et Verbum, cum nihil habeat de homine, nepos tamen erit virginis, quia filii ejus erit filius, quæ omnia inconvenientia sunt, nec in incarnatione Verbi contingunt. Est et aliud, cur magis conveniat*

incarnari filio, quam aliis personis, quia convenientius sonat filium supplicare Patri, quam aliam personam alii.^{*)} Item, homo, pro quo erat oraturus, diabolus, quem erat expugnaturus, ambo falsam similitudinem Dei per propriam voluntatem præsumerant. Unde quasi specialius adversus personam Filii peccaverunt, qui vera Patris similitudo creditur u. s. w. (Vgl. unten §. 179.)

⁷⁾ So bedient er sich u. a. (Thesaur. c. 50.) des Bildes einer Wage, wobei der Sohn den vereinigenden Mittelpunkt zwischen dem Vater und dem heil. Geist bildet, und die vollkommenste Gleichheit zwischen diesen beiden bewahrt, das Ganze aber das reine Gleichgewicht der Ehre, der Macht und des Wesens, die innere göttliche Gleichmässigkeit und Harmonie bezeichnet, indem keine Person sich über die andere erhebt. Auch die Seraphim mit doppelten Flügeln gelten ihm als Bild der Dreieinigkeit. Während indessen im Bilde von der Wage der Sohn der vereinigende Mittelpunkt ist, bildet hier der Vater die Mitte und die Enden bedeuten den Sohn und den heiligen Geist. Vgl. Ullmann a. a. O. S. 41. 42.

⁸⁾ *„Wie wir es bei vielen ältern Lehrern finden, dass sie trotz der behaupteten Unerforschlichkeit Gottes dennoch die tiefsten Geheimnisse der Trinitätslehre mit zweifelloser Gewissheit vortragen, so zeigt sich dieselbe Inconsequenz auch bei Nicolaus. In demselben Satze bezeichnet er die Natur Gottes als unaussprechlich und unerkennbar, auch den höchsten Geistern unbegreiflich und unzugänglich, und giebt zugleich die genauesten apodiktischen Bestimmungen über das Verhältniss des göttlichen Wesens und der göttlichen Personen“* (z. B. Refut. p. 23. 24.) Ullm. S. 78. Den Widerspruch, dass eine Einheit zugleich Dreiheit sein soll, löst sich Nicolaus dadurch, dass er auch hier die Analogie mit geschaffnen Dingen entfernt. Einheit und Dreiheit will er nicht in dem Sinn verstanden wissen, in welchem sie der mathematische Verstand gebraucht, als Zahlbestimmung; sondern die Einheit Gottes ist ihm nur Einheit des We-

^{*)} Warum convenientius, als darum, weil eben doch im Hintergrunde der Vater immer die Priorität hat?

sens und die Dreiheit Dreiheit der Personen. In der Verbindung solcher Einheit und Dreiheit glaubt er nichts Widersprechendes zu finden; s. Ullmann S. 79. 80. (Er beruft sich dabei auf Greg. Naz. Orat. XXIX. 2: *μονὰς ἀπ' ἀρχῆς εἰς δυνάδα κινηθεῖσα, μέχρι τριάδος ἔστη.*) „Wir verehren,“ sagt Nicolaus (Refut. p. 67.), „als die schöpferische Ursache aller Dinge den Gott, der seinem überwesentlichen Wesen nach einer ist, aber doch in drei Personen besteht, V. S. u. G. Von diesen dreien preisen wir den Vater als Ursächliche (*ὡς αἰτιον*), von dem Sohne und Geist aber bekennen wir, daß sie aus dem Vater als Verursachte (*ὡς αἰτιατά*) hervorgegangen sind, nicht nach Weise der Erschaffung und Hervorbringung, sondern auf eine übernatürliche, überwesentliche Art, als wesensgleich, der eine durch Erzeugung, der andere durch Ausgehn, ohne Vermischung vereint mit dem Vater und unter sich, und ohne Trennung unterschieden.“ — Den Ausdruck *αἰτιον* erklärt er näher dahin, daß man sich darunter keine schöpferische oder bildende, sondern eine hypostatische Ursächlichkeit zu denken habe, welche in Beziehung auf den Sohn eine erzeugende (*γεννητικόν*), in Beziehung auf den Geist eine hervorführende (*προακτικόν* *εἶπουν* *προβλητικόν*) heißt. So sagt er auch (p. 45): *ὁ πατήρ ἐν πνεῦμα προβάλλει*; s. Ullm. a. a. O. S. 82.

⁹⁾ Tauler (Pred. II. S. 172): Von dieser hochwürdigen heiligen Dreifaltigkeit können wir kein eigentliches Wort finden, daß wir hievon sprechen können, und es müssen doch Worte von dieser überwesentlichen, unbekannten Dreifaltigkeit sein. So wir nun hievon reden sollen, ist es so unmöglich hierzu zu kommen, als mit dem Haupte an den Himmel zu reichen. Denn alles, was man davon sprechen und gedenken mag, das ist zu tausendmal minder denn eine Nadelspitze klein ist gegen Himmel und Erde, ja hundert tausendmal minder ohne alle Zahl und Maafs. . . . Hievon könnte man wunderlich viel Worte machen, und ist doch nicht alles ausgesprochen, noch verstanden, wie die überwesentliche Einigkeit in Unterschied der Personen ist. Hievon ist besser zu befinden, denn zu sprechen; denn es ist nicht lustlich, von dieser Materie zu reden,

noch zu hören, allermeist wo die Worte [anders woher] eingetragen sind, auch von der Ungleichheit wegen; denn es ist alles unaussprechlich ferne und fremd, und ist uns verborgen, denn es ist über englisches Verständniss; wir befehlen dieß den großen Prälaten und Gelehrten, die müssen doch etwas Rede davon haben, den Glauben zu beschirmen, aber wir sollen einfältig glauben.

¹⁰⁾ Im Gegensatz gegen den Lombarden stellte der Abt Joachim von Floris eine Theorie auf, welche das vierte lat. Concil von 1215 verdammt, obwohl er sie einer Inspiration verdankte. Der zehnsaitige Psalter ist ihm das anschaulichste Bild der Trinität. Die drei Ecken bezeichnen die Dreieinigkeit, sein Ganzes die Einheit. Die weitere Entfaltung dieser Idee s. bei Engelhardt, kirchenhist. Abhandlungen S. 265 ff. — Meister Eckarts Trinitätslehre bei Schmidt in den Studd. und Krit. a. a. O. S. 694. Pred. auf die Trin. fol. 265. a.: „Was ist Gottes Sprechen? der Vater sieht uff sich selber mit einer einfältigen Bekannthuß, und sieht in die einfältige Lauterkeit seins Wesens, da sieht er gebildet all Creaturen, da spricht er sich selber, das Wort ist ein klar Bekannthuß, und das ist der Sun, Gottes Sprechen ist sein Geberen.“ Vgl. die Stellen S. 696. eb. — H. Suso lehrt (c. 55. b. Diepenbr. S. 215): „Ein jeglich Wesen, so es je einfältiger ist an sich selbst, so es je mannigfaltiger ist an seinerkräftigen Vermögenheit. Das nichts hat, das giebt nichts, das viel hat, das mag viel geben. Nun ist davor gesagt von dem einfließenden und überfließenden Gut, das Gott ist in sich selbst, dessen grundlose, übernatürliche Gutheit zwinget sich selbst, daß er das nicht allein will haben, er will es auch fröhlich in sich und aus sich theilen. Nun muß das sein von Noth, daß das oberste Gut die höchste und nächste Entgießung habe seiner selbst, und das mag nicht sein, sie sei denn in einer Gegenwärtigkeit und sei innerlich, substanzlich, persönlich, natürlich und in unbezwungener Weise nothdürftiglich, und sei endlos und vollkommen. Alle andern Ergießungen, die in der Zeit oder in der Creatur sind, die kommen von dem Wiederblick der ewigen Entgießung der grundlosen göttlichen Gutheit. Und es sprechen die Meister, daß in dem Ausfluß der Creatur aus dem ersten Ursprung ein zirkeli-

ches Wiederbiegen sei des Endes auf den Beginn; denn wie das Ausfließen der Person aus Gott ein förmliches Bild ist des Ursprunges der Creatur, also ist es auch ein Vorspiel des Wiedereinfließens der Creatur in Gott. Nun merke den Unterschied der Entgießung Gottes. Der menschliche Vater giebt seinem Sohn in der Geburt einen Theil seines Wesens, aber nicht zumal und ganz das, das er ist; denn er selbst ist ein getheiltes Gut. So nun das kundlich ist, daß die göttliche Entgießung so viel inniger ist und edler nach der Weise der Gröfse des Gutes, das er selbst ist, und er grundloslich übertrifft alles andere Gut, so muß von Noth sein, daß auch die Entgießung dem Wesen gleich sei, und das mag nicht sein ohne Entgießung seines Wesens nach persönlicher Eigenschaft. Kannst du nun mit einem geläuterten Auge hineinblicken und schauen des obersten Gutes lauterste Güte, die da ist in ihrem Wesen ein gegenwärtiglich wirkender Anfang, sich selbst natürlich und williglich zu minnen, so siehst du die überschwenkende, übernatürliche Entgießung des Wortes aus dem Vater, von dessen Gebären und Sprechen alle Dinge hervorgesprochen und gegeben werden, und siehst auch in dem obersten Gut und in der höchsten Entgossenheit von Noth entspringen die göttliche Dreifaltigkeit: Vater, Sohn, heiligen Geist. Und so es also ist, daß die höchste Entgossenheit dringet von der obersten wesentlichen Gutheit, so muß in der berührten Dreifaltigkeit sein die alleroberste und allernächste Mitwesenheit, die höchste Gleichheit und Selbstheit des Wesens, das die Personen haben in jubilirender Ausgegossenheit, nach ungetheilter Substanz, ungetheilte Allmächtigkeit der drei Personen in der Gottheit." (Uebrigens gesteht Suso, daß "wie der göttlichen Personen Dreifaltigkeit möge stehen in eines Wesens Einigkeit, niemand mit Worten vorbringen könne." Ebend. S. 217.) Aehnlich (doch schon mehr begriffsmäßig) Ruysbroek, dessen Lehre von der Trinität sich zusammengestellt findet in Engelhardts Monogr. S. 174—77. Nach ihm sind in Gott vier abgründige Eigenschaften. Er fließet aus Natur aus durch Weisheit und Liebe, er zieht nach innen durch Einheit und Wesenheit. Die ewige

Wahrheit wird aus dem Vater gezeugt, die ewige Liebe fließet aus Vater und Sohn aus. Das sind die beiden emanirenden Eigenschaften Gottes. Die Einheit der göttlichen Natur zieht die drei Personen durch das Band der Liebe nach innen, und die göttliche Weisheit umfaßt die Einheit in einer gewissen Ruhe mit einer gewissen genießenden Umarmung in wesentlicher Liebe. Das sind die hineinziehenden Eigenschaften Gottes.

¹¹⁾ Hugo von St. Victor findet in der äußern Natur die Andeutung der Trinität. Noch einen reinern Abdruck davon findet er in der vernünftigen Natur, im Geiste, dem die äußere Natur, die Körperwelt, nur zu Hülfe kommt; dort wirkliches Abbild, hier nur Zeichen. Wie die Trinität schon in der äußern Schöpfung sich kund gebe (Macht, Weisheit und Güte), zeigt er in der Schrift: *de tribus diebus* T. I. fol. 24—55. Vgl. *de sacram.* L. I. P. III. c. 28. Liebner S. 575. Der dialektischen Entwicklung nach schließt sich übrigens Hugo an seine Vorgänger Augustin und Anselm an, nur geschieht es mit mehr poetischer Fülle des Ausdrucks, wie sie den Mystikern eigen ist, besonders in der Schrift: *de tribus dieb.* Ueberhaupt unterschied sich Hugo dadurch von Anselm, „*dass er sich in einer gewissen Entfernung haltend, mehr bei einem allgemein schwebenden Ausdruck blieb, bei dem er weniger Gefahr lief.*“ Liebner S. 581. Merkwürdig und dem sonstigen Geiste der Mystik fremd, aber ächt scholastisch ist die Beantwortung der Frage, warum die Schrift (?)*) gerade besonders dem Vater die Macht, dem Sohne die Weisheit, und dem heil. Geist die Güte zugetheilt habe, da doch Macht, Weisheit, Güte allen diesen dreien gleich wesent-

*) Es braucht wohl nicht erwähnt zu werden, wie an diesem willkürlichen Vertheilen der Eigenschaften auf die drei Personen die Schrift ganz unschuldig ist. Mit demselben, wenn nicht mit größerm Rechte hätte man den Sohn die Liebe und den Geist die Weisheit oder die Kraft nennen können. Bloss die Zurückführung des Logosbegriffs auf den der Sophia im A. T. und die überwiegende speculative Richtung (wonach die *Intelligenz* allem vorausging) führte zu dieser Consequenz des Sprachgebrauchs.

lich und ewig seien: „Wenn die Menschen von Vater und Sohn in Gott hörten, so konnten sie, nach menschlichen Verhältnissen, sich den Vater alt und betagt, mithin schwächer als den Sohn, den Sohn hingegen jugendlich und unerfahren, mithin nicht so weise als den Vater denken. Um dem zuvorzukommen, hat nun die Schrift mit weiser Vorsicht grade dem Vater die Macht und dem Sohne die Weisheit zugeschrieben. Eben so konnten die Menschen, wenn sie von Gott dem heiligen Geiste (Spiritus) hörten, sich unter demselben ein schnaubendes, hochfahrendes Wesen denken und zurückschrecken vor seiner vermeintlichen Härte und Grausamkeit. Da kam nun aber die Schrift, und besänftigte sie, und nannte grade den Geist gütig und milde.“ (de sacram. c. 26.) bei Liebner S. 381 u. 82. (auch das Weitere zu vergleichen.) Im Uebrigen weist Hugo die spitzfindigen Fragen zurück, und ist sich des Bildlichen in der Sprache bewußt. — Auch Richard ging in seinem Buche (de trinitate) im Grübeln nicht so weit, als manche der übrigen Scholastiker. Er schließt sich zwar auch an die Trias von Macht, Weisheit und Liebe an, legt aber den hauptsächlichsten Nachdruck auf die letztere, und erklärt sich auch die Erzeugung des Sohnes aus ihr: Im höchsten Gute ist die Fülle und die Vollkommenheit der Güte, also auch die höchste Liebe; denn es giebt nichts Vollkommeneres, als die Liebe. Die Liebe (amor) muß aber, um Huld (charitas) zu sein, nicht auf sich, sondern auf anderes gehen. Wo also keine Mehrheit der Personen ist, kann keine Huld sein. Die Liebe gegen die Geschöpfe reicht nicht hin; denn Gott kann nur lieben, was der höchsten Liebe würdig ist. Liebt Gott bloß sich selbst, so wäre auch dieß die höchste Liebe nicht; er bedarf also zur höchsten Liebe einer Person, welche Gott ist u. s. w. Nun aber ist auch dieß noch nicht die höchste Liebe. Die Liebe fordert Gesellschaft. Beide (sich einander liebende) Personen wünschen, daß ein Dritter ebenso sehr geliebt werde, als sie sich gegenseitig lieben; denn keine Gesellschaft in der Liebe leiden zu wollen, wäre ein Zeichen von Schwäche. So lieben denn immer zwei Personen in der Dreieinigkeit einstimmig eine dritte. Die Fülle der Liebe fordert auch die

höchste Vollkommenheit, daher die Gleichheit der Personen. . . Es ist in der Dreieinigkeit kein Größeres und kein Kleineres, zwei nicht größer als eine, drei nicht größer als zwei. Dieses Verhältniß ist freilich unbegreiflich u. s. f. s. auch die Stelle de Trin. I. 4. b. *Hase*, Dogmatik S. 637, und vorzüglich Engelhardt a. a. O. S. 108 ff. Auch die übrigen an die Mystik sich anlehnenden Scholastiker lehrten auf ähnliche Weise. So Bonaventura Itinerar. mentis c. 6. Raimund von Sabunde c. 49. Vgl. auch Gerson, Sermo I. in festo S. Trin. (bei Ch. Schmidt, p. 106.)

¹²⁾ Höchst sinnreich weist Savonarola (Triumphus crucis lib. III. c. 3. p. 192—196. b. Rudelb. S. 366. 67.) in allen Creaturen eine gewisse Procession oder Emanation nach. Je edler und höher diese Creaturen sind, desto vollkommener ist die Procession, je vollkommener, desto innerlicher. Nimm Feuer und führe es zum Holze hin; es zündet dieses an und macht es sich gleich (Assimilation). Aber diese Procession ist sehr äußerlich; denn die Kraft des Feuers wirkt ganz nach aussen hin. Nimm eine Pflanze, und du wirst sehen, daß die Kraft des Lebens innerhalb der Pflanze wirkt, die Feuchtigkeit, welche sie von der Erde an sich zieht, in die Substanz der Pflanze verwandelt, und zuletzt die Blüthe her austreibt, welche inwendig war. Diese Procession ist viel innerlicher, als die des Feuers; doch noch nicht ganz innerlich, denn sie zieht die Feuchtigkeit an sich von aussen, und bringt die Blume äußerlich hervor, und obgleich die Blume mit dem Baume vereinigt ist, wird doch wiederum die Frucht von der Blume nach aussen abgesetzt, und löst sich vom Baume ab. — Höher stehen die Potenzen des Gefühlslebens. Ich sehe ein Bild, und es kommt eine Procession und Emanation von diesem Bilde, welche das Auge bewegt: dieses stellt die Sache der Einbildungskraft oder dem Gedächtnisse vor: doch bleibt die Procession innen, obgleich sie von aussen kommt. Noch höher die Potenzen der Intelligenz; wo Einer, nachdem er etwas vernommen, sich innerlich im Geiste den Begriff davon bildet, und sich dessen freut, woraus eine Liebe entsteht, die auch im Denkvermögen bleibt. Freilich ist auch hier noch etwas Aeußerliches (die Wahr-

nehmung). Doch läßt sich von dieser höchsten und innerlichsten Procession weiter schliessen auf Gott, der alle Vollkommenheit in sich vereinigt, so daß der Vater aus sich gleichsam einen Begriff hervorbringt, der sein ewiges Wort (Logos) und daß von dem Vater und dem Sohne die Liebe ausgeht, welche der heilige Geist ist. Diese Procession ist die vollkommenste, weil sie durchaus nicht von außen kommt, und weil sie in Gott bleibt.*) Vgl. Meier, Savon. S. 248 ff.

¹³⁾ Wessel de magnitud. Passion. c. 74. p. 606. bei Ullm. S. 206: „In unserm innern Menschen, der nach dem Bild und der Aehnlichkeit Gottes geschaffen ist, findet sich eine gewisse Dreieinheit: der Verstand (mens), die Vernunft (intelligentia) und der Wille (voluntas). Diese drei sind gleicherweise unfruchtbar, unthätig, träge, wenn sie von ihrem Urbilde verlassen sind. Unser Verstand ohne Weisheit ist wie das Licht ohne Auge, und welches wäre diese Weisheit, wenn nicht Gott der Vater?**) Das Wort (der Logos) ist das Gesetz und die Richtschnur unserer Urtheile, und lehrt uns in Demuth uns selbst schätzen nach der Wahrheit der Weisheit. Und der Geist beider, die göttliche Liebe, ist die Nahrung für den Willen (Spiritus amorum, Deus charitas, lac est voluntati) — woraus sich dann von selbst die praktische Anwendung ergab.

Eine eigenthümliche Beziehung war auch die der drei Personen in der Trinität auf die *Entwicklung der Weltgeschichte*. Mit dem Gesetz, vom Vater (der Macht) gegeben, brach nach Hugo von St. Victor (de trib. dieb. bei Liebner S. 385. Anm.) der Tag der Furcht an; mit der Erscheinung Christi, des Sohnes (der Weisheit) der Tag der Wahrheit, mit der Eingießung des

*) Auch Savonarola macht indessen sehr schön auf das Unzureichende unsrer Begriffe aufmerksam: „Gott macht es mit uns wie die Mutter mit ihrem Kindlein. Sie sagt nicht zu ihm: gehe hin und thue das; sondern sie neigt sich zum Kinde herab, und giebt ihren Willen durch abgebrochene Worte und durch Geberden zu erkennen. So neiget Gott sich zu unsern Begriffen herab.“ — S. Rudelb. a. a. O. S. 369.

**) Hier also heisst der Vater die *Weisheit*: bei den Scholastikern der Sohn. Vgl. die obige Note zu Anm. 11.

heil. Geistes (der Liebe) der Tag der Liebe. Ein Fortschritt der Zeiten zu immer höherm Lichte! — Die mystisch-pantheistischen Secten deuteten diese drei Zeiten freilich auf ihre Weise, im Zusammenhange mit chiliastischen Erwartungen (vgl. die Eschatologie).

§. 171.

Lehre von der Schöpfung, Vorsehung, Weltregierung. Theodicee.

Das pantheistische System des *Johannes Scotus Erigena* ¹⁾ fand keine Nachahmung bei den orthodoxen Scholastikern; vielmehr wurde von ihnen durchweg der Begriff einer Schöpfung aus Nichts festgehalten. ²⁾ Den Mißverstand, als ob das *Nichts* irgendwie die Ursache der Dinge wäre, suchten die spätern unter ihnen durch nähere Deutung dieses Satzes zu beseitigen. ³⁾ — Die mosaische Schöpfungsgeschichte wurde theils buchstäblich, theils auch wieder allegorisch gefaßt. ⁴⁾ Im Ganzen blieb auch jetzt die Ansicht herrschend, daß die Welt ein Werk der Güte Gottes, und vorzüglich um des Menschen willen vorhanden sei, ⁵⁾ und wenn auch die Mystik leicht dahin führen konnte, das selbstständige Heraustreten der endlichen Creatur, als ein sich Loslösen vom Schöpfer, mithin als Abfall zu betrachten, und dadurch die Schöpfung (manichäisch) zu einem diabolischen Werke zu stempeln, ⁶⁾ so ging doch das Gemüth dieser frommen Denker wieder in schöner, heiterer Dichtung auf beim Anblicke der Werke Gottes, so daß sie sich in anbe-

tender **Bewunderung** verloren, ⁷⁾ während der mühsige Grübelgeist des Scholasticismus auch hier in wunderlichen Fragen sich verstieg. ⁸⁾ — Ueber das **Böse** in der **Welt** erklären sich die Scholastiker meist in der **Weise Augustins**, indem sie entweder (wie **Thomas von Aquin**) das **Böse** als eine **Abwesenheit** des **Guten** und als nothwendig mitgehörend zu einer endlichen **Welt** betrachten, wobei indessen der **Unterschied** zwischen dem physischen **Uebel** und dem moralischen **Bösen** (**Uebel** der **Strafe** und **Uebel** der **Verschuldung**) festgehalten wird, ⁹⁾ oder indem sie mit **Chrysostomus** einen doppelten **Willen Gottes** annehmen (*voluntas antecedens et consequens*.¹⁰⁾)

¹⁾ Vgl. oben §. 165. 1. und de div. nat. II. c. 19. bei Mschr. von Cölln S. 63.

²⁾ Gott ist nicht nur **Bilder** (*factor*), sondern **Schöpfer**, **Urheber** (*creator*) der **Materie**. So lehrt **Hugo v. St. Victor** (*Prolog. c. 1. Liebner S. 355.*) und dabei blieben auch die **Uebrigen**. Bloss bei den **Platonikern** fand die frühere **origenistische** Ansicht wieder Anklang.

³⁾ So unterscheidet **Alex. Hales. Summ. P. II. Quæst. 9. Membr. 10.** zwischen einem *nihilum privativum* und *negativum*, worüber Mschr. von Cölln S. 61. 62. — **Thomas von Aquin** (*Pars I. Qu. 46. art. 2.*) bezeichnet die **Schöpfung** aus **Nichts** als **Glaubensartikel** (*credibile*), aber nicht als einen **Gegenstand** des **Wissens** und der **Beweisführung** (*non demonstrabile vel scibile*), und erklärt sich darüber folgendermaßen. *Qu. 45. Art. 2: Quicumque facit aliquid ex aliquo, illud ex quo facit, præsupponitur actioni ejus et non producitur per ipsam actionem. . . Si ergo Deus non ageret, nisi ex aliquo præsupposito, sequeretur quod illud præsuppositum non esset causatum ab ipso. Ostensum est autem supra, quod nihil potest esse in entibus nisi a Deo,*

qui est causa universalis totius Esse. Unde necesse est dicere quod Deus ex nihilo res in esse producit. Vergl. Cramer VII. S. 413 ff.

⁴⁾ So meint Hugo von St. Victor, die Bildung der formlosen Materie in 6 Tagen lasse sich wörtlich nehmen. Der allmächtige Gott hätte es zwar auch anders machen können; allein er wollte gerade auf diese Weise den vernünftigen Wesen vorbildlich zeigen, wie auch sie aus moralischer Ungestalt zu moralischer Wohlgestalt gebildet werden müssen. . . . In der Bildung des Lichtes vor allem weitem Werk deutete er an, daß ihm überhaupt Werke der Finsternis nicht gefallen. Mit der Scheidung des Lichtes von der Finsternis schieden sich zugleich die bösen Engel von den guten. Gott sah das Licht, daß es gut war, und dann erst schied er es von der Finsternis. So müssen auch wir vorher zusehen, daß unser Licht gut sei, und dann erst unterscheiden u. s. w. Die Beobachtung, daß in der Genesis beim zweiten Tagwerk das **וַיֵּרָא אֱלֹהִים** **כִּי-טוֹב** fehlt, führt den mystischen Scholastiker zu einer weiteren Untersuchung über den Grund dieser Weglassung. Er findet ihn in der Zweizahl, die eine böse Zahl ist, weil sie der Abfall ist von der Einheit. Auch heißt es von den obern Wassern nicht eben so, wie von den untern, daß sie an einen Ort gesammelt worden — weil die Liebe Gottes (das Himmelswasser) ausgegossen ist in unsre Herzen durch den heil. Geist. Diese muß sich ausbreiten und immer höher steigen; die untern Wasser aber (die niedern Begierden der Seele) müssen zusammengehalten werden. — Die Fische und Vögel sind aus einer Materie, und werden doch an verschiedene Orte gewiesen, Bild der aus einer Masse der verderbten Natur Erwählten und Verworfenen, s. Liebner S. 256. 57. — Bruder Berthold sieht in den 3 ersten Tagwerken der Schöpfung den Glauben, die Hoffnung und die Minne (Liebe), bei Kling S. 462. 65.

⁵⁾ Joh. Dam. de fide orth. II. 2. (nach Greg. Naz. u. Dion. Areop.): Ἐπεὶ οὖν ὁ ἀγαθὸς καὶ ὑπεράγαθος Θεὸς οὐκ ἠρκέσθη τῇ ἑαυτοῦ θεωρίᾳ, ἀλλ' ὑπερβολῇ ἀγαθότητος εὐδόκησε γενέσθαι τινὰ τὰ εὐεργετηθῆσόμενα, καὶ μεθέξοντα

τῆς αὐτοῦ ἀγαθότητος, ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παράγει καὶ δημιουργεῖ τὰ σύμπαντα ἀόρατά τε καὶ ὄρατά καὶ τὸν ἐξ ὄρατου καὶ ἀόρατου συγκείμενον ἄνθρωπον. — Petr. Lomb. Sententt. II. Dist. I. C.: Dei tanta est bonitas, ut summe bonus beatitudinis suæ, qua æternaliter beatus est, alios velit esse participes, quam videt et communicari posse et minui omnino non posse. Illud ergo bonum quod ipse erat et quo beatus erat, sola bonitate, non necessitate aliis communicari voluit . . . Litt. D: Et quia non valet ejus beatitudinis particeps existere aliquis, nisi per intelligentiam (quæ quanto magis intelligitur, tanto plenius habetur) fecit Deus rationalē creaturam, quæ summum bonum intelligeret et intelligendo amaret et amando possideret ac possidendo frueretur Litt. F.: Deus perfectus et summa bonitate plenus, nec augeri potest nec minui. Quod ergo rationalis creatura facta est a Deo, referendum est ad creatoris bonitatem et ad creaturæ utilitatem. Vergl. Alan. ab Ins. II. 4. (b. Pez T. I. p. 487. 88.) — Auch Hugo von St. Victor sagt cap. I. (b. Liebner S. 337. 38.): „Die Schöpfung der Welt hatte den Menschen, die des Menschen Gott zum Endzwecke. Die Welt sollte dem Menschen, und der Mensch Gott dienen, das Letztre jedoch nur zu des Menschen eignem Vortheil, der in diesem Dienst seine Seligkeit finden sollte, da der allgenugsame Gott selbst fremden Dienstes nicht bedurfte, so daß dem Menschen beides, d. i. Alles zuflösse, das Gut unter ihm und das Gut über ihm, jenes zur Nothdurft, dieses zur Seligkeit, jenes zum Nutzen und Gebrauch, dieses zum Genuß und Besitz. So war der Mensch, obgleich später geschaffen, doch Ursache von allem unter ihm, und daher die hohe Würde der menschlichen Natur.“ — Thomas von Aquin setzt in Gott keinen andern Zweck, als die Mittheilung seines Wesens, Summæ P. I. Qu. 44. Art. 4: Primo agenti, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicujus finis: sed intendit solum communicare suam perfectionem, quæ est ejus bonitas. Et unaquæque creatura intendit consequi suam perfectionem, quæ est similitudo perfectionis et bonitatis divinæ. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium. Vgl. Cramer VII. S. 414. 15.

⁶⁾ So sind dem Verfasser der deutschen Theol. (gleich Cap. I.) Creatürlichkeit, Geschaffenheit, Ichheit, Selbstheit synonyme Begriffe mit Weltliebe, Creaturliebe, eigener Liebe, eigenem Willen, natürlichem fleischlichem Sinne und fleischlicher Lust. — Die Creatur muß ausgehen, soll Gott eingehen. — Es ist ihm Sünde, wenn man „die geschaffnen Dinge für Etwas hält und achtet, die doch — nichts sind.“ Freilich erklärt das Folgende, daß die geschaffnen Dinge ihr Sein nur in Gott haben: „Aufser dem Vollkommenen oder ohne dasselbe ist kein wahres Wesen, und hat kein Wesen anders, denn in dem Vollkommenen, sondern es ist ein Zufall oder ein Glanz und Schein, der kein Wesen ist oder kein Wesen hat, ohne im Feuer, daraus der Schein ausgehet, nicht anders, als wenn ein Glanz vom Feuer oder Licht oder der Sonne ausgehet oder ausfließt.“ — Die manichäische Ansicht zog sich besonders durch die Ketzergeschichte des Mittelalters hindurch. So sagt der Franciscaner Berthold in einer Predigt (b. Kling S. 305. Wackernagel, Leseb. I. Sp. 678.): Sô sprechent etteliche kezer und gleubent fin, daz der tiufel den menschen geschüefe, dô geschüef unfer herre die fêle drin. Vgl. *Ermen-gardi* opusc. contra hæreticos, qui dicunt et credunt, mundum istum et omnia visibilia non esse a Deo facta, sed a Diabolo, von Gretser herausg. in Bibl. max. PP. T. XXIV. p. 1602. Gieseler R. G. II. 2. S. 301.

⁷⁾ Heinr. Suso (c. 34. b. Diepenbrock S. 208): „Nun laß uns eine Weile allhier bleiben, und laß uns speculiren den hohen würdigen Meister in seiner Gethat. Lug über dich und um dich, in die vier Enden der Welt, wie weit, wie hoch der schöne Himmel ist in seinem schnellen Lauf, und wie adelig ihn sein Meister gezieret hat mit den sieben Planeten, deren ein jeglicher ohne allein den Mond viel größer ist, denn alles Erdreich; und wie er gepreiset (geschmückt) ist mit der unzähligen Menge des lichten Gestirns. Ach, so die schöne Sonne ungewölket heiterlich aufbricht in der sommerlichen Zeit, was sie dann emsiglich Frucht und Gutes dem Erdreich giebt; wie Laub und Gras aufdringen, die schönen Blumen lachen, Wald und Haide und Auen von der Nachtigall und der kleinen Vöglein

süßem Gesang wiederhallen, alle Thierlein, die von dem argen Winter verschlossen waren, sich hervormachen und sich freuen und sich zweien, wie in der Menschheit Jung und Alt von wonnegebärender Freude sich fröhlich geberden. Ach, zarter Gott! bist du in deiner Creatur also minniglich, wie bist du dann in dir selbst so gar schön und wonniglich! — Lug fürbafs, ich bitte dich, und schaue die 4 Elemente, Erdreich, Wasser, Luft und Feuer, und alles das Wunder, das darin ist von mancherlei Ungleichheit, von Menschen, von Thieren, von Vögeln und Fischen und Meerwundern, das ruft und schreit allesammt Lob und Ehre der grundlosen Ungemessenheit, die in dir ist! Herr, wer erhält dieß alles? wer speiset es? Du beräthst es alles, ein Jegliches in seiner Weise, Groß und Klein, Reich und Arm, du Gott, du thust es, du Gott wahrlich Gott bist!"

⁸⁾ Joh. Dam. II. 3 fs. handelt die ganze Naturwissenschaft (Kosmographie, Astronomie, Physik, Geologie u. s. w.), so weit sie ihm bekannt war, in dem locus de creatione ab, und ihm folgten hierin auch die Scholastiker. Vgl. Cramer VII. S. 388 ff. — Indem man aber auch die Naturforschung in das Gebiet der Dogmatik hineinzog, glaubte man auch ihr durch die Kirchenlehre Fesseln anlegen zu können. So wurde es möglich, daß z. B. zu Bonifacius Zeit die Behauptung des Priesters Virgilius, es gebe Antipoden, als eine Ketzerei betrachtet wurde, s. Schröckh XIX. S. 219. 20.

Ein Zusatz zu der Lehre von der Schöpfung ist die Beantwortung der Frage, ob die Schöpfung die Handlung bloß einer Person sei? Mit der frühern Kirche entschieden sich auch die Lehrer dieser Periode, daß alle drei Personen der Trinität an ihr Theil haben, Thom. Aq. qu. 43. Art. 6. Cramer VII. S. 416. Uebrigens blieb auch dieß mehr ein speculativer Satz. Ueberwiegend dachte man sich die Schöpfermacht im Vater, schon darum, weil man ihm die *Macht* zuwies; wenn gleich auch z. B. in dem Liede: Veni Creator Spiritus — der praktisch-liturgische Ausdruck variirte.

⁹⁾ Schon Anselm lehrte, daß diese Welt die beste sei (omne quod est, recte est), dial. de ver. c. 7. und eben so stimmte Abälard dem Plato bei (im Timäus); Deum

nullatenus mundum meliorem potuisse facere, quam fecerit (Introductio ad Theol. III. c. 5. b. Mschr. v. Cölln S. 70); doch wurde dieser Satz von andern bestritten. (Vgl. §. 167. Anm. 6.) Nach Alexander von Hales hat jedes Individuum seine eigne Vollkommenheit, wenn es auch in Rücksicht auf das Ganze unvollkommen scheinen sollte; s. Cramer VII. S. 415. Ueber das Wesen des Bösen spricht sich Thomas von Aqu. qu. 48 u. 49. ganz im augustinischen Sinne aus: das Böse ist nichts für sich selbst Bestehendes, sondern Abwesenheit und Mangel des Guten. Auch ist das Böse nöthig, damit ein Gradunterschied möglich sei, ja die Unvollkommenheit der einzelnen Dinge gehört sogar zur Vollkommenheit der Welt. Summ. P. I. Qu. 48. Art. 2. bei Mschr. von Cölln S. 74. Cramer S. 420 ff. Sehr wohl weiß aber Thomas das sittliche Böse hievon auszunehmen. Dieses ist nicht blos Mangel, sondern es fehlt dem sittlich bösen Individuum etwas, das ihm nicht fehlen sollte; darum kommt auch der Begriff des Bösen dem Uebel der Verschuldung (*malum culpæ*) mehr zu, als dem Uebel der Strafe (*malum pœnæ*). (Vgl. Tert. adv. Marc. II, 14.)

¹⁰⁾ Die Lehre von der Vorsehung und der Theodicee wurde von den Scholastikern gewöhnlich bei den Eigenschaften Gottes, und zwar beim göttlichen Willen verhandelt. Ja nach Hugo von St. Victor ist die Vorsehung Gottes selbst eine Eigenschaft, nämlich die Eigenschaft Gottes, nach welcher er für alles sorgt, was er geschaffen hat, nichts verläßt, was ihm angehört und jedem giebt, was ihm zukommt und recht ist. Von der Anordnung (*dispositio*) Gottes hängt es nun ab, daß das Gute geschieht, und wie es geschieht. Nicht so das Böse. Nur wie dieses geschieht, hängt von Gott ab, nicht daß es geschieht; denn Gott thut nicht das Böse selbst; wenn es aber geschehen ist, so läßt er es nicht ungeordnet. (*malum ordinabile est*) de sacram. c. 19 — 21. b. Liebner S. 566. Cramer S. 274 ff. Ueber das *πρόηγουμενον* u. s. w. vergl. Band I. S. 585. und Joh. Damasc. de fide orth. II. 29. Das *πρόηγουμενον* (antecedens) nannten die Scholastiker auch *voluntas beneplaciti*, das *ἐπόμενον* (consequens) auch *voluntas signi* (Willenszeichen, Willens-

äufserung). Vergl. Liebner, Hugo von St. Victor S. 586. Petr. Lomb. Lib. I. Dist. 43. F. Alex. Summ. P. I. Qu. 56. Membr. 1. Thom. Aqu. Summ. P. I. Qu. 19. Art. 11. 12. Vgl. Mschr. von Cölln S. 72. 73. Cramer S. 264 ff.

§. 172.

Engel und Teufel.

An die von dem Pseudodionys gegebenen Classification der Engel schlossen sich Johann von Damask u. a. ¹⁾ an. Dafs die Engel geistige Substanzen und gut geschaffen seien, wurde auf der lateran. Synode (1215) von Innocenz III. als Kirchendogma ausgesprochen. ²⁾ In Betreff der nähern Bestimmungen aber über das Wesen und die Geschäfte der Engel, über ihr Verhältnifs zu Gott, zur Welt, zu den Menschen und zur Erlösung blieb manches der dichtenden und ahnenden Speculation überlassen, die denn nicht selten in das Bunte sich verlor. ³⁾ Tiefer noch in den germanischen Volksglauben griff die Vorstellung vom Teufel ein, die bald auf eine schauerliche Weise mit dem Zauber- und Hexenglauben des Mittelalters in Verbindung trat, bald aber auch wieder leicht und humoristisch gefafst, in Sagen und Volksmärchen verwebt wurde. ⁴⁾ Diese lebendige und nationale Auffassung des Teufels kommt dogmengeschichtlich eben so sehr in Betracht, als die schulgerechten, meist auf frühern Bestimmungen ruhenden Theoreme der Scholastiker. ⁵⁾ Von reli

giöser Bedeutung ist immer nur das, daß der Teufel niemand zum Bösen zwingen kann, während er selbst ewig der Verdammniß preisgegeben ist.⁶⁾ Er und die mit ihm verbundenen bösen Geister fühlen ihre Strafe, freuen sich aber zugleich über die Qual der Verdammten; dieß ihre einzige, der teuflischen Gesinnung würdige Entschädigung.⁷⁾

¹⁾ De fide orth. II. 5. Die Scholastiker folgten meist dieser Eintheilung. So werden von Hugo von St. Victor die pseudodionysischen Engelsordnungen und Namen (de Sacr. I. 5.) *„nur ganz kurz genannt und erklärt; ein Beweis von Hugos richtigem Gefühl!“* (Liebner S. 595.) Vergl. Lomb. Sent. I. II. Dist. 9. A. Thom. Aqu. Summ. P. I. Qu. 108. bei Mschr. v. Cölln S. 65.

²⁾ Conc. Lateran. IV. c. I. Mansi T. XXII. p. 982. bei Mschr. von Cölln a. a. O.

³⁾ Mit Augustin nahmen die meisten Scholastiker an, daß die Engel mit der übrigen Natur und nur in sofern vor ihr geschaffen seien, als sie ihr an Würde vorangehen. So Hugo von S. Victor (b Liebner c. 28 und 29. S. 592.) und Alexander von Hales, Thomas Aquin, Bonaventura u. s. w. b. Cramer VII. S. 426. — Die Engel unterscheiden sich von den menschlichen Seelen 1. physisch (sie brauchen nicht nothwendig einen Körper); 2. logisch (sie gelangen nicht durch Schlüsse zur Erkenntniß); 3. metaphysisch (sie denken nicht durch Bilder, sondern vermöge unmittelbarer Anschauung); 4. theologisch (sie können nicht schlimmer und besser werden), welchen letztern Satz jedoch Alexander von Hales nur mit Schüchternheit behauptet. — Sie haben ein eigenes Erkenntnißvermögen (intellectum agentem et passibilem); ihre Erkenntniß ist entweder eine matutina (cognitio rerum in verbo), oder vespertina (cognitio rerum in se), oder endlich meridiana (aperta Dei visio). Vergl. Bonaventura, Compend. II. c. 15. Uebrigens reicht die Erkenntniß der einen Engel weiter, als die der andern. So haben die einen das

Geheimniß der Menschwerdung vorhergewußt, die andern nicht. Die Engel haben auch eine Sprache; aber keine sinnliche, sondern eine intellectuelle. Sie haben einen Ort, d. h. sie sind nicht allgegenwärtig wie Gott, aber bewegen sich unendlich schnell von einem Ort zum andern, und durchdringen die Räume leichter, als der Mensch. Es wurde gefragt: ob sie Wunder thun können? ob ein Engel auf des andern Willen Einfluß habe? s. Cramer a. a. O. (meist nach Alexander von Hales und Thomas Aq.) — Auch die Idee der Schutzengel wurde von Peter Lomb. u. A. festgehalten, s. Sent. II. Dist. II. A. (Mschr. von Cölln S. 66.) Seltsam ist auch die Vorstellung von einem Haß der Engel gegen die sündigen Menschen, wovon Berthold in einer seiner Predigten spricht, bei Kling S. 18. 20.: Tächlich rufen sie beim Anblick der Sünder: Herr, laß uns sie tödten! Er aber beschwichtigt sie und ermahnt sie, das Unkraut wachsen zu lassen unter dem Weizen. — Die Verständigern unter den Scholastikern entschlugen sich indessen der weitem Fragen auf diesem Gebiete. So Hugo von St. Victor: *«wir wandeln unter diesen Dingen gleichsam mit verbundenen Augen schüchtern umher, und tasten mit dem Sinne unserer schwachen Erkenntniss nach dem für uns Unbegreiflichen.»* Liebner S. 593. Gleicherweise Tauler, Pred. auf St. Michaelis (Bd. III. S. 145): *«Mit welchen Worten man möge und soll reden von diesen lautern Geistern, das weiß ich nicht, denn sie haben weder Hände noch Füße, noch Bilde, noch Form, noch Materie, und welches Wesen dieser keines hat, das kann kein Sinn begreifen, wie sollte man davon sprechen können? Was sie sind, das ist uns unbekannt, und das ist kein Wunder, denn wir kennen uns selbst nicht, unsern Geist, von dem wir Menschen sind, und von dem wir alles haben, was wir Gutes haben: wie sollten wir denn diesen überschwenglichen Geist erkennen, dessen Adel fern übertrifft allen Adel, den die Welt miteinander haben mag. Darum reden wir von ihren Werken gegen uns, und nichts von ihrem Wesen.»* Gleichwohl schließt sich Tauler mit seiner Zeit an die hierarchia coelestis des Dionys an.

⁴⁾ *«Auffallend ist es, dass der Teufel im Mittelalter*

viel von seiner Furchtbarkeit und Grässlichkeit verloren zu haben und mehr die Rolle eines verschmitzten Betrügers und lustigen Gesellen zu spielen scheint . . . ein bocksähnlicher Faun, der mehr verlacht als gefürchtet ist.“ Augusti D. G. S. 520. Vergl. Grimm, deutsche Mythologie S. 549 ff. Hase, Gnosis I. S. 265. Roberstein, Sage vom Wartburgkriege S. 67. 68. (Die Hexenprozesse kamen erst gegen Ende unserer Periode, im 15. Jahrhundert, recht in Gang, und von da an wurde auch der Glaube an die Macht des Teufels unheimlicher und furchtbarer.)

5) Was den Fall des Teufels und der bösen Engel betrifft, so blieben die Meisten dabei, daß der Stolz die Hauptursache desselben gewesen. Nach Jes. 14, 2. wurde der Satan dem Lucifer identificirt, so daß nun auch diese Benennung des Teufels eine constante wird.^{*)} Zugleich zog nach Anselm (im Grunde schon nach Augustin, Enchiridion c. 29.) eben dieser Fall die Schöpfung des Menschen nach sich, die dafür einen Ersatz bieten, und die in der Zahl der erwählten Geister entstandene Lücke wieder ausfüllen sollte. (Cur Deus homo c. 16—18.) Dieser Gedanke ward auch von Hugo von St. Victor und dem Lombarden, jedoch etwas modificirt aufgefaßt; siehe Liebner S. 395. Nach Alexander von Hales fielen aus allen Klassen von Engeln etliche, doch ist die Zahl der Gefallenen geringer, als derer, die aufrecht blieben. Eigentliche Wunder können die bösen Engel so wenig als die guten thun; doch können sie auf die Körperwelt einwirken, wenn auch ihre Macht nicht so weit geht (wie der Volksglaube annahm), Menschen in andre Körper, z. B. in Wölfe oder Vögel zu verwandeln, bei Cramer S. 44. Die Scholastiker haben auch das Ihrige zur Aufklärung beigetragen!

^{*)} Bonav. comp. II, 28: Dictus est autem lucifer, quia præ cæteris luxit, suæque pulchritudinis consideratio eum excœcavit. Von den ältern Kirchenlehrern hat blos Euseb (demonstr. ev. IV. 9.) die Beziehung des Lucifers auf den Teufel. Hieronymus und Augustin nennen ihn niemals so. Vgl. Grimm a. a. O. S. 550. Anm.

⁶⁾ Thom. Aqu. I. qu. 64. Besonders ist die Macht des Satans eingeschränkt seit der Erscheinung Christi — (vgl. Cramer S. 447.) — Dafs die bösen Engel auch wieder erlöst werden könnten (wie Orig. annahm), ist nach Anselm unmöglich. Cur Deus homo. II. c. 21: Sicut enim homo non potuit reconciliari nisi per hominem Deum (siehe unten §. 179.) qui mori posset. ita angeli damnati non possunt salvari nisi per angelum Deum qui mori possit. Et sicut homo per alium hominem, qui non esset ejusdem generis, quamvis ejusdem esset naturæ, non debuit relevari, ita nullus angelus per alium angelum salvari debet, quamvis omnes sint unius naturæ, quoniam non sunt ejusdem generis sicut homines. Non enim sic sunt omnes angeli de uno angelo, quemadmodum omnes homines de uno homine. Hoc quoque removet eorum restaurationem, quia sicut ceciderunt nullo alio nocente, ut caderent, ita nullo alio adjuvante resurgere debent: quod est illis impossibile.

⁷⁾ Cramer a. a. O. S. 448: *„Sie freuen sich wohl des Bösen und des Schadens, den sie den Menschen zufügen, aber diese Freude ist eine Freude voll Bitterkeit, und bereitet ihnen desto empfindlichere Strafen.“* — Uebrigens ist nach Joh. Wessel (de magnit. pass. c. 38. p. 332. b. Ullm. S. 236): *„das grölste und erste Elend für den Satan (eigentlich den Drachen), klar zu wissen, dafs Gott ewig selig in sich selbst ist. . . . Das zweite Elend ist, zu sehen an sich selbst und allen andern, dafs Gott dem Lamme als Sieger einen Namen über alle Namen gegeben hat. . . . Das dritte Elend ist, dafs der Satan selbst mit der ganzen Schaar der Finsternifs dem Lamme diese Siegeskrone bereitet hat.“*

DRITTER ABSCHNITT.

A n t h r o p o l o g i e.

§. 173.

Allgemeine Bestimmungen.

In der griechischen Kirche blieb es bei den frühern Bestimmungen der Väter, welche *Johannes Damascenus* sammelte und weiter ausführte.¹⁾ Die dichotomistische Eintheilung des Menschen in Seele und Leib, an die er sich anschließt, blieb auch bei den Abendländern die vorherrschende, und in dieser innigen Verbindung erkannten die von der Mystik berührten Scholastiker, wie die Victoriner, mit dem Damascener eine höhere Absicht Gottes und einen sittlichen Wink für den Menschen.²⁾ Der Creatianismus, der schon in der vorigen Periode dem Traducianismus den Sieg streitig gemacht hatte, erhielt noch nähere Bestimmungen.³⁾ Die Psychologie der Mystiker verwob sich in ihr ganzes, auf subjective Erfahrung begründetes System, und führte jedenfalls mehr in die Tiefen religiöser Selbstbeobachtung zurück, als die nach aufsen gekehrten Spitzfindigkeiten der Scholastiker.⁴⁾

¹⁾ Wie man in die Lehre von der Schöpfung die Kosmologie hineinzog, so zog man in die theol. Lehre vom Menschen die ganze Psychologie und Physiologie hinein,

wobei man vorzüglich auf der Physik des Aristoteles fußte. So handelt Joh. Dam. de fide orth. II. 12 — 28. von den 4 Temperamenten (humoribus, *χυμοῖς*) des Menschen, entsprechend den 4 Elementen der Welt, von den verschiedenen Seelenthätigkeiten u. s. f. Es bleiben ihm überall die Hauptbestimmungen der frühern Lehrer von der menschlichen Freiheit u. s. w. (Vgl. besonders c. 25 — 28.)

²⁾ Joh. Dam. l. c. c. 12. — Nach Hugo von St. Victor (b. Liebner S. 395.) ist die Verbindung der Seele mit dem Leib ein Vorbild der mystischen Verbindung Gottes mit dem Menschen. So auch nach Richard (bei Engelhardt S. 181.). Auch der Lombarde, Sent. Lib. I. Dist. 5. 9 u. Lib. II. Dist. 17. schloß sich an. Eine ausführlichere Seelenlehre findet sich bei Thomas von Aquin, Summa P. I. Qu. 75 — 90. Cramer VII. S. 473.

³⁾ Negativ, gegen den Traducianismus, Anselm de conceptu virginali c. 7: Quod autem mox ab ipsa conceptione rationalem animam habeat (homo), nullus humanus suscipit sensus; positiv für den Creatianismus Hugo von St. Victor de Sacram. L. I. P. VII. c. 30: fides catholica magis credendum elegit animas quotidie corporibus vivificandis sociandas de nihilo fieri, quam secundum corporis naturam et carnis humanæ proprietatem de traduce propagari. Vergl. Liebner S. 416. Besonders merkwürdige und abstruse Gründe gegen den Traducianismus führt Rob. Pullen an, bei Cramer VI. S. 474, und entschieden spricht sich für den Creatianismus der Lombarde aus. Sent. L. II. Dist. 17. C: de aliis (den Seelen nach Adam und Eva) certissime sentiendum est, quod in corpore creentur. Creando enim infundit eas Deus, et infundendo creat. — Einen Unterschied zwischen der anima sensitiva und intellectiva (ähnlich dem frühern zwischen *ψυχή* und *πνεῦμα* od. *νοῦς*) macht Thomas Aqu. P. I. Qu. 118. Art. 1. Die erstere, als dem Physischen verwandte, pflanzt sich auch physisch fort, die letztere wird von Gott geschaffen. Genauere Bestimmungen giebt Odo von Cambrai (1113) de peccato originali L. II. in Maxima Bibl. PP. Lugd. T. XXI. p. 250 — 34. Vgl. Schröckh XXVIII. S. 456. Er bezeichnet den Creatianismus als die rechtgläubige Ansicht. — Popular

anschaulich macht den Creatianismus der Bruder Berthold in seinen Predigten, bei Kling S. 209. (Grimm S. 206): Als daz kint lebende wirt in siner muoter libe, sò giuzet im der engel die sêle in, der almechtige got giuzet die sêle mit dem engel in.

⁴⁾ Ueber die mystische Psychologie der Victoriner siehe Liebner S. 354 ff. Die drei erkennenden Grundkräfte der Seele sind *imaginatio*, *ratio* (eher Verstand, als Vernunft), *intelligentia*. Der ersten entspricht die *cogitatio*, der zweiten die *meditatio*, der dritten die *contemplatio*. — Eine Schrift, die den frühern Scholastikern sowohl, als den Mystikern zum Leitfaden diente, war die dem Hugo von St. Victor zugeschriebene, wahrscheinlich aber dem Abt Alcherus von Stella (1147) zugehörige Schrift: *de anima* Lib. IV. in Opp. Hugonis Ed. Rothomag. T. II. p. 152 ff. bei Liebner S. 493 ff. und Engelhardt D. G. II. S. 119. Auch Bonaventura und Gerson schlossen sich an diese Psychologie an. Auch bei dem Erstem ist der Hauptbegriff das Schauen. Wir schauen alle Dinge in Gott durch ein übernatürliches Licht u. s. f. (Vergl. oben §. 161.) Auch er unterscheidet Empfindung, Einbildungskraft, Vernunft (Verstand) *Intellectus*, das Höchste im Geiste, und die *Synteresis* oder das Gewissen. — Gerson (*de theol. myst. consid.* X — XXV), theilt überhaupt das Wesen der Seele in 2 Grundkräfte (*vis cognitiva et vis affectiva*). Er ordnet dann wieder die erstere von obenherab also: *intelligentia simplex* (reines Anschauungsvermögen), *ratio* (Verstand), *sensualitas* (Vermögen der Sinnenerkenntnis). Sie verhalten sich wie *contemplatio*, *meditatio*, *cogitatio*. Die *vis affectiva* ist in ihrer höchsten Steigerung *Synteresis*,*) dann *appetitus rationalis*, endlich *appetitus animalis*; siehe Hundeshagen S. 37 ff. Ch. Schmidt p. 76 fs.

*) *Synteresis est vis animæ appetitiva suscipiens immediate a Deo naturalem quandam inclinationem ad bonum, per quam trahitur insequi motionem boni ex apprehensione simplicis intelligentiæ præsentati*, bei Liebner S. 340. Vgl. Bonav. Comp. II. 51.

§. 174.

Unsterblichkeit der Seele.

Die Behauptung einiger früherer griechischer Lehrer, daß die *ψυχή* als solche nicht unsterblich sei, sondern erst in ihrer Verbindung mit dem *πνεῦμα* es werde, wurde in der griechischen Kirche von *Nicolaus von Methone* wiederholt, ¹⁾ und wenn auch von den Scholastikern des Abendlandes die Unsterblichkeit der Seele allgemein als eine theologische Wahrheit gelehrt wurde, so stritten sich doch die Hauptanführer ihrer Secten, *Thomas* und *Scotus* darüber, ob auch in der Vernunft hinlängliche Beweisgründe für dieselbe zu finden seien. ²⁾ *Raimund von Sabunde* gründete wie den Gottesglauben, so auch den Glauben an Unsterblichkeit auf die Idee der Freiheit und die Nothwendigkeit einer sittlichen Zurechnung. ³⁾ Besonders aber bemühten sich die Platoniker gegen Ende unserer Periode, im Gegensatz gegen die Aristoteliker, die Unsterblichkeit der Seele zu erweisen. ⁴⁾ Endlich wurde 1513 auf der lateranensischen Synode, die Leo X. halten liefs, die natürliche Unsterblichkeit der Seele zu einem kirchlichen Glaubenssatz gestempelt, und die Unterscheidung zwischen theologischen und philosophischen Wahrheiten als eine unstatthafte beseitigt. ⁵⁾

¹⁾ Joh. Dam. lehrte de fide orth. II. 12. (p. 179 oben) einfach von der Seele, sie sei ἀθάνατος. Dagegen Nicol.

von Methone (Refut. p. 207. 208.) bei Ullm. S. 89 u. 90: „Nicht jede Seele ist unvergänglich und unsterblich, sondern nur die vernünftige, höher-geistige und göttliche, welche vermittelt der Theilnahme an der Gnade durch die Tugend vollendet ist; denn die Seelen der unvernünftigen Wesen und noch mehr der Pflanzen, weil sie von den Körpern, welche zusammengesetzt sind, und in ihre Elemente wieder aufgelöst werden können, untrennbar sind, können auch mit den Dingen, denen sie einwohnen, zu Grunde gehen.“ womit zu vergleichen Refut. p. 120: „Wenn etwas Geschaffenes ewig ist, so ist es das nicht an und für sich und durch sich selbst, sondern durch die Güte Gottes; denn alles Geschaffene und Gemachte hat einen Anfang des Seins, und behält seine Existenz nur durch die Güte des Schöpfers.“

2) Der enge Anschluß an Aristoteles mußte die Scholastiker darauf führen zu untersuchen, in welchem Sinne ihr Meister selbst eine Unsterblichkeit der Seele lehre, wenn er das Wesen derselben dahin bestimmte, daß sie sei *ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὁργανικοῦ* (de anim. II. 1.). Vergl. Mschr. v. Cölln S. 90. Das Christenthum lehrte aber ohne Widerspruch die Unsterblichkeit der Seele, und es blieb also nichts übrig, als entweder den alten Unterschied von natürlicher und durch Gnade mitgetheilte Unsterblichkeit wieder aufzunehmen, was aber nur bei der Trichotomie möglich war, oder einen Zwiespalt zwischen theologischen und philosophischen Wahrheiten einzugestehen. Die Unterscheidung, welche Thomas von Aqu. machte zwischen der anima sensitiva und intellectiva (§. 175. 5.), machte es ihm möglich, blos der letztern Unsterblichkeit zuzuschreiben. Vgl. Summa P. 1. Qu. 76. Art. 6., wo er sich wirklich dahin beschränkt, zu sagen: animam humanam, quam dicimus intellectivum principium, esse incorruptibilem. Der intellectus ist ihm auch das, was sich über Raum und Zeit (hic et nunc) erhebt, während der sensus in diesen Kategorien und in einer von daher entlehnten bildlichen Erkenntnißweise (intelligere cum phantasmate) befangen bleibt. Aehnlich nun, wie Anselm aus dem Vorhandensein der Idee auf Gott selbst schließt, führt auch Thomas für die Unsterblichkeit der Seele einen ontolo-

gischen Beweis: Intellectus apprehendit esse absolute et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis. Vergl. Engelhardt D. G. II. S. 125. — Der mehr nominalistische Scotus behauptete dagegen: non posse demonstrari, quod anima sit immortalis (Comm. in M. Sentent. L. II. Dist. 17. Qu. 1. Vgl. Lib. IV. Dist. 43. Qu. 2.). Dagegen Bonaventura de nat. D. II. 33: Animam esse immortalem, auctoritate ostenditur et ratione. Ueber weitere Versuche von Beweisen des Moneta von Cremona (zwischen 1220 u. 1230), Wilhelm von Auvergne (Bischof von Paris von 1228—1249), Raimund Martini (in der *Pugio fidei* adv. Maur. P. I. c. 4.) vergl. Mschr. von Cölln S. 91. 92.

³⁾ Theol. naturalis Tit. 92: Quoniam ex operibus hominis, in quantum homo est, nascitur meritum vel culpa, quibus debetur punitio vel præmium, et cum homo, quamdiu vivat, acquirit meritum vel culpam, et de illis non recipit retributiones nec punitiones, dum vivit, et ordo universi non patitur quod aliquid quantumcunque modicum remaneat irremuneratum neque impunitum, ideo necesse est quod remaneat liberum arbitrium, quo fiat radix meritorum et culparum, ut recipiat debitum et rectam retributionem sive punitionem: quod fieri non posset, nisi remaneret liberum arbitrium. Unde cum culpa vel meritum remanet post mortem: necesse est etiam quod maneat liberum arbitrium, in quo est culpa vel meritum, et cui debetur punitio sive retributio, et in quo est capacitas præmii vel punitionis.

⁴⁾ De immortalitate animæ Libri XVIII. (Opp. Par. 641. fol.) im Auszug bei Buhle (Gesch. der neuern Phil. Bd. II. S. 171—341.).

⁵⁾ Acta Concc. Reg. T. XXXIV. (Par. 644. fol.) p. 335. bei Mschr. von Cölln S. 92. 93.

§. 173.

Der Mensch im Stande der Unschuld vor dem Fall.

Es gehört mit zu dem Charakteristischen der Scholastik, grade auf diejenigen Gebiete des dogmatischen Systems den meisten Scharfsinn zu verwenden, die sowohl aufser dem Kreise der psychologischen Erfahrung, als aufser dem der eigentlichen Geschichte liegen, und worüber die heil. Schrift selbst mehr nur Andeutungen, als Belehrungen giebt. Dahin gehört, wie die Lehre von den Engeln, so auch die von dem Zustande des ersten Menschen im Paradiese. Die biblische Erzählung davon, von Scholastikern und Mystikern häufig allegorisch gefasst,¹⁾ wurde gleichwohl von den Erstem benützt, um sich den Protoplasten, wie er aus der Hand des Schöpfers hervorgegangen, mit naturhistorischer Treue zu vergegenwärtigen.²⁾ Zu den *puris naturalibus* tritt nach den Einen die *justitia originalis* als ein *donum superadditum* hinzu, während Andere (z. B. Thomas von Aquin) das Reinmenschliche und das hinzu gekommene Göttliche nur in der Abstraction trennen, in der Wirklichkeit aber es zusammenfallen lassen. Nach dieser letztern Fassung erschien sonach der Mensch *gleich* angethan mit der göttlichen Gerechtigkeit, und erst *nach* dem Fall stand er da, von derselben entblößt.³⁾ Uebrigens wurden auch jetzt von den meisten Theologen *Bild*

Gottes und Aehnlichkeit mit Gott voneinander unterschieden,⁴⁾ und über das Erstere, so wie über den Stand der Unschuld überhaupt, wurden manche Vermuthungen gewagt.⁵⁾ — Am schwierigsten blieb die Bestimmung über die Freiheit. Ohne Wahlfreiheit wäre der Fall des Menschen nicht möglich gewesen. Zur vollkommenen Gerechtigkeit gehörte aber (nach Augustin) mehr als diese Wahlfreiheit, die, als eine Freiheit zum Bösen, auch nach dem Falle blieb. Waren aber die Protoplasten vermöge der wahren Freiheit über die Reizungen der Sünde erhaben, woher die Verführung und der Fall? Nach Hugo von St. Victor bestand die Freiheit in der Möglichkeit, sowohl sündigen zu können, als nicht, aber die Neigung zum Guten war die überwiegende. Aehnlich bestimmten es auch Andere.⁶⁾

¹⁾ Johann von Damask (de fide orth. II. c. 10. p. 173.) verbindet die allegorische Auffassung mit der factischen. Wie der Mensch selbst aus Leib und Seele besteht, so war auch sein erster Wohnort sowohl ein *αἰσθητὸς*, als ein *νοητὸς*. Sinnliches Wohlbehagen im Garten und geistige Gemeinschaft mit Gott sind ihm correlate Begriffe. — Der Lombarde erklärt sich zwar (thetisch) für die buchstäbliche Fassung der Paradieses-Geschichte, Sent. II. Dist. 17. E., obwohl er in ihr zugleich einen Typus auf die Kirche sieht, in praxi aber allegorisirt er gleichwohl, z. B. Dist. 24. H. bei Mschr. von Cölln S. 94. Die Schlange ist ihm zugleich ein Bild der Sinnlichkeit, die noch immer dem Menschen sündliche Gedanken zuflüstert; das Weib ist der niedere Theil der Vernunft, der sich zuerst überreden läßt, dann aber auch den Mann (die höhere Vernunft) in die Versuchung hineinführt. Eben so lehrt Thom. Aqu P. I. Qu. 102. Art. 1: Ea enim, quæ de Paradiso in Scriptura dicuntur,

per modum narrationis historicae proponuntur (laut seinem hermeneut. Kanon §. 162. 4.). Rühner hatte dagegen Scot. Erigena (de div. natur. IV. 13. p. 196) an der Buchstäblichkeit der Erzählung gezweifelt und sie als eine ideale Schilderung des Zustandes gefaßt, der dem Menschen einst zu Theil geworden wäre, wenn er die Versuchung bestanden hätte: *Fuisse Adam temporaliter in Paradiso, priusquam de costa ejus mulier fabricaretur, dicat quis potest. . . . Nec unquam steterat, nam si saltem vel parvo spatio stetisset, necessario ad aliquam perfectionem perveniret. . . . p. 197: Non enim credibile est, eundem hominem et in contemplatione æternæ pacis stetisse et suadente femina, serpentis veneno corrupta, corruisse.* Vgl. Baur, Versöhnungslehre S. 127.

²⁾ Daher die Menge wunderlicher Fragen über die Dauerhaftigkeit und Beschaffenheit der Körper. Warum der Mann vor dem Weibe geschaffen? und warum dieses aus der Rippe des Mannes genommen? Ob auch im Stande der Unschuld eine Fortpflanzung der Gattung stattgefunden hätte, und in welcher Weise? ob dann die Kinder wieder die ursprüngliche Gerechtigkeit geerbt hätten? — ob dann mehr männliche oder weibliche Individuen würden geboren worden sein? . . . *„Welche Träume! wie konnten so ernsthafte und gesetzte Männer, als doch Mönche waren und hätten sein sollen, auf die Untersuchung, Bestreitung und Vertheidigung derselben so viel Nachdenken verschwenden. Es sind beinahe fünf Columnen in Folio, welche diese Untersuchung in der Summe des Hales einnimmt!“* Cramer VII. S. 493.

³⁾ Zu der erstern Meinung bekannten sich Scotus Sent. I. II. Dist. 39. und Bonaventura Sent. Lib. II. Dist. 29. Art. II. qu. 2. vgl. Brev. III. 23. Cent. II. sect. 2. Hugo de St. Vict. de Sacram. I. I. p. 6. Alex. von Hales P. II. qu. 96. Vgl. Cramer VII. S. 494 ff. Marheinecke Symbol. III. S. 13 ff. Thomas von Aqu. dagegen (P. I. qu. 95. art. 9.) näherte sich durch die Behauptung, daß der Mensch vor dem Falle sich nie in dem Stande der pura naturalia befunden, sondern vom Moment der Schöpfung an schon das donum superadditum besessen habe, und daß es somit recht eigentlich zu seinem Wesen gehörte, der spätern protest. Ansicht, s. Cramer u. Marh. a. a. O. dagegen Baur, Symb. S. 54.

4) Der Damascener schloß sich ganz an die Unterscheidung der griech. Väter an, de fide orth. II. c. 12. — Hugo von S. Vict. de Sacram. L. I. P. 6. c. 2. unterscheidet: ... Imago secundum rationem, similitudo secundum dilectionem, imago secundum cognitionem veritatis, similitudo secundum amorem virtutis, vel imago secundum scientiam, similitudo secundum substantiam. ... Imago pertinet ad figuram, similitudo ad naturam etc. Uebrigens beschränkt Hugo das Bild Gottes auf die Seele, und schließt den Körper aufs Bestimmteste aus; s. die Stelle bei Mschr. von Cölln S. 94. 95. Etwas anders faßt den Unterschied Peter der Lomb. Sent. I. II. Dist. 16. D. (ebend.), der die dilectio noch mit zum Bilde rechnet (memoria, intelligentia et dilectio); die Aehnlichkeit mit Gott besteht ihm in der innocentia et iustitia, quæ in mente rationali naturaliter sunt. Kürzer: Imago consideratur in cognitione veritatis, similitudo in amore virtutis. Gleichstimmig mit Hugo: Imago pertinet ad formam, similitudo ad naturam.*)

5) Vor allem gehörte dahin die Herrschaft über die Erde und über die Thiere. Thom. Aqu. P. I. qu. 96. Cramer VII. 499. 50. Ob Adam, wenn er nicht gefallen, alle Tugenden würde besessen haben, und in welcher Weise? In wiefern besaß er z. B. Schamhaftigkeit, da diese doch nur mit der Sünde eintrat? Er besaß sie nicht actuell, sondern habituell (nach der Anlage). — Hatte der Mensch damals auch Affecte und Leidenschaften? Ja, die aufs Gute gehn; aber gemäßigt, harmonisch. Hätte ein Mensch über den andern herrschen können? Nein; aber doch

*) Die Mystiker und die ihnen verwandten Prediger des Mittelalters bemühten sich, das Bild Gottes im Aeufßern nachzuweisen durch seltsame Deutungen. Gott habe, sagt Berthold (bei Kling S. 505. 506. Wackern. Leseb. Sp. 678), es dem Menschen unter die Augen geschrieben, daß er ihn geschaffen, „mit geflorierten Buchstaben.“ Die zwei Augen entsprechen den zwei o im Worte homo. Die gewölbten Brauen drüber und die Nase dazwischen bilden ein m; das h ist bloßer Hülfsbuchstabe. Das Ohr ist ein d „schöne gezirkelt und gefloriert;“ die Naselöcher bilden ein griechisches ε „schöne gezirkelt und gefloriert;“ der Mund ist ein i „schöne geziert und gefloriert.“ Alles zusammen heißt „homo Dei“.

hätte eine Supereminenz der Weisheit und Rechtschaffenheit stattgefunden u. s. w. Einfacher, oder wenigstens mehr auf das Sittlich-Religiöse gerichtet, sind auch hier die Bestimmungen der frühern Scholastiker, wie eines Anselm (*cur Deus homo* II. 1. *rationalis natura justa est facta, ut summo bono, i. e. Deo fruendo beata esset*), oder auch der Mystiker sowohl vor, als nach Thomas Aqu. So besteht nach Hugo von St. V. der ursprüngliche Vorzug des Menschen nach der Seite der Erkenntniß hin 1. in einer *cognitio perfecta omnium visibilium*; 2. in einer *cognitio creatoris per præsentiam contemplationis seu per internam inspirationem*; 3. in der *cognitio sui ipsius, qua conditionem et ordinem et debitum suum sive supra se, sive in se, sive sub se non ignoraret*; s. Liebner S. 410. Anm. 61. In Beziehung auf den Willen gab es für den Menschen im ursprünglichen Zustande 2 Güter, ein irdisches, die Welt und ein himmlisches, Gott. Jenes war dem Menschen umsonst gegeben, dieses sollte er verdienen. Damit nun der Mensch das irdische Gut sich erhalten und das himmlische verdienen möchte, so hatte er für jenes das *præceptum naturæ*, für dieses das *præceptum disciplinæ* (Verbot nicht vom Baume zu essen). Ersteres war ihm von Natur inspirirt, letzteres äußerlich gegeben. Durch Vernunft und Vorsicht konnte sich demnach der Mensch, in Bezug auf das natürliche Gebot vor Nachlässigkeit (*contra negligentiam*) bewahren; vor Gewalt aber (*contra violentiam*) bewahrte ihn Gott. Vgl. Gerson de meditatione cons. 2. p. 449 fs. (bei Hundeshagen S. 42): *Fuit ab initio bene conditæ rationalis creaturæ talis ordo ordinisque tranquillitas, quod ad nutum et merum imperium sensualitas rationi inferiori et inferior ratio superiori serviebat. Et erat ab inferioribus ad superiora pronus et facilis ascensus, faciente hoc levitate originalis justitiæ subvehentis sursum corda.* — Bei Joh. Wessel finden sich über den ursprünglichen Zustand des Menschen nur gelegentliche und vereinzelte Aeußerungen, die bedeutendste und gehaltvollste de orat. XI. 3. p. 184 (b. Ullm. S. 259.): „Im Stande der Unschuld war die Nothwendigkeit des Athmens, Essens und Schlafens, und gegen die drohende Auflösung der Genuß vom

Baume des Lebens gegeben;" d. h. der Mensch war wohl gewissen Naturbeschränkungen unterworfen, aber frei von drückenden Bedürfnissen, von der Nothwendigkeit des Leidens, der Krankheit und des Todes, der Genuß des Lebensbaumes sicherte ihm die Unsterblichkeit.

6) Hugo von St. Victor nimmt drei oder vier Arten von Freiheit an: 1. im ursprünglichen Zustand, die Möglichkeit zu sündigen und die Möglichkeit nicht zu sündigen (*posse peccare et posse non peccare*), ihr wurde Unterstützung im Guten (*adjutorium in bono*), aber Schwäche zum Bösen (*infirmitas in malo*) zu Theil, jedoch so, daß sie weder zum Guten gezwungen, noch vom Bösen mit Gewalt zurückgehalten ward; 2. im mittlern Zustande *) nach dem Fall, und zwar a) vor der Wiederherstellung (*ante reparationem*) fehlt die Gnade zum Guten und die Schwäche zum Bösen schlägt in den vorherrschenden Hang zum Bösen um = *posse peccare et non posse non peccare* (was den Begriff der Freiheit zwar nicht aufhebt, aber bedeutend schwächt); b) nach der Wiederherstellung (Erlösung), aber vor der Befestigung: Gnade zum Guten und Schwäche zum Bösen = *posse peccare et posse non peccare* (das Erstere wegen der Freiheit und Schwäche, das Letztere wegen der Freiheit und unterstützenden Gnade); 3. im höchsten Zustand ist sowohl die Möglichkeit nicht zu sündigen, als die Unmöglichkeit zu sündigen (*posse non peccare et non posse peccare*) vorhanden; nicht darum, weil dann die Freiheit des Willens oder die Niedrigkeit der Natur aufgehoben wäre, sondern weil dann die befestigende Gnade (welche keine Sünde zulassen kann) nicht mehr wird von hinnen genommen werden. c. 16. bei Liebner S. 403. Im erstern Stande theilt Gott mit dem Menschen, im zweiten der Mensch mit dem Teufel, im dritten empfängt Gott alles. c. 10. ebend. — Auch Joh. Wessel bestimmt die Freiheit des Menschen, die er im Urzustande hatte, dahin, daß der Mensch die ungeschwächte Kraft in sich trug, auch ohne menschliche Hülfsleistung und erziehende Einwirkung, das zu werden und zu

*) Wir greifen hier (des Zusammenhangs und der Uebersicht wegen) den folgenden §§. vor, welche man vergleiche.

leisten, was die Idee der Menschheit mit sich bringt, sich zur Gemeinschaft mit Gott zu erheben; s. Ullm. S. 240. 41.

§. 176.

Der Sündenfall und die Sünde überhaupt.

Worin der Sündenfall der ersten Eltern bestanden habe, und worin das Wesen der Sünde überhaupt bestehe? blieb eine Hauptfrage. Untergeordnete Fragen wie die: ob Adam mehr gesündigt habe oder Eva? und ähnliche fanden nur gelegentliche Erörterung.¹⁾ Dafs die Sünde der ersten Menschen im Erwachen der sinnlichen Lust bestanden, wurde auch jetzt noch hin und wieder, namentlich am Ende unsrer Periode von *Agrippa von Nettersheim* behauptet, und durch allegorische Deutung erhärtet.²⁾ Die constante Ansicht der Kirchenlehrer aber war die, dafs die Sünde nicht in etwas Einzelnem zu suchen sei, sondern in dem Ungehorsam des Menschen gegen Gott, der hauptsächlich im Stolze seine Wurzel hatte.³⁾ Uebrigens lauteten nach dem Vorgange Augustins die Definitionen über das Wesen der Sünde meistens negativ.⁴⁾ *Hugo von St. Victor* erklärt sich die Sünde aus dem Widerstreit der beiden Triebe des Menschen, wovon der eine (*appetitus justi*) zu Gott, der andere (*appetitus commodi*) zur Welt hingezogen wird. Letzterer Trieb ist an sich nicht böse, aber das Verlassen des rechten Maafses zog die Sünde herbei.⁵⁾

Die Mystiker setzten die Sünde überhaupt darein, daß der Mensch als Creatur etwas für *sich* sein will, und darin stellt der Verfasser der deutschen Theologie sogar den Fall des Menschen dem des Teufels gleich. ⁶⁾ Die weitere Enumeration und Classification der einzelnen Sünden, ihre Eintheilung in Todsünden und erlässliche u. s. w. gehört mehr in die Geschichte der Moral, als in die Dogmengeschichte. ⁷⁾

¹⁾ Anselmus de peccato orig. c. 9. Obwohl Eva das Gebot zuerst übertrat, so ist doch Adam der eigentliche Stammvater des Menschengeschlechtes, und somit auch der Sünde. Für und Wider findet sich manches bei dem Lombarden (Lib. II. Dist. XXII.) und bei Thomas Aqu. P. II. Qu. 163. Art. 4. Bonaventura (Brevil. III. 3. 4.) vertheilt die Schuld auf beide, nimmt aber für das Weib doppelte Strafe an. Nach Agrippa von Nettersheim dagegen sündigte Adam wissentlich, Eva wurde bloß verführt. Opp. T. II. p. 528. b. Meiners Biogr. S. 233. Nach Tauler (Pred. I. S. 61.) sprechen die Lehrer: hätte Eva allein die Frucht gegessen, und Adam nicht, es hätte uns nicht geschadet. Ueber die weitere Frage der Scholastiker, ob, wenn Adam noch vor Erschaffung des Weibes das göttliche Gebot übertreten hätte, die Sünde sich auch der Eva würde mitgetheilt haben? vgl. Cramer VII. S. 334 ff. Die seltsamen Meinungen Pulleins Bd. VI. S. 481 ff.

²⁾ Disputatio de orig. pecc. in Opp. T. II. p. 333 fs. bei Meiners a. a. O. S. 234. Anm. 3. (die Schlange ist ihm das membrum serpens, lubricum). Gegen die Ansicht, als ob die Sünde zunächst in der Sinnlichkeit bestehe, erklärt sich dagegen Anselm aufs Bestimmteste. de pecc. or. c. 4: Nec isti appetitus, quos Ap. carnem vocat (Gal. 3.) . . . justi vel injusti sunt per se considerandi. Non enim justum faciunt vel injustum sentientem, sed injustum tantum voluntate,

cum non debet, consentientem. Non eos sentire, sed eis consentire peccatum est.

³⁾ Joh. Dam. de fide orth. II. 30. (in calce): ὁθεν καὶ θεόπητος ἐλπίδι ὁ ψεύστης δელιάζει τὸν ἄθλιον, καὶ πρὸς τὸ ἴδιον τῆς ἐπάρσεως ὕψος ἀναγαγὼν, πρὸς τὸ ὅμοιον καταφέρει τῆς πτώσεως βάραθρον. — Pet. Lomb. Lib. II. Dist. XXII. Thom. Aqu. P. II. qu. 163. doch wurde auch die Sinnlichkeit (das Gelüsten nach der Frucht) als untergeordnetes Moment mit in Anschlag gebracht; s. Taulers Pred. I. S. 31. 79. Cramer VII. S. 324.

⁴⁾ Joh. Dam. Lib. II. c. 30: ἡ γὰρ κακία οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν, εἰ μὴ ἀναχώρησις τοῦ ἀγαθοῦ. — Negativ faßt die Sünde Joh. Scot. Erigena, indem er sie dem Aussatze vergleicht, der sich der menschlichen Natur angesetzt hat, der aber durch Gottes Gnade wieder gehoben werden soll (de div. nat. V. 3. p. 230) und dann fortfährt: magisque dicendum, quod ipsa natura quæ ad imaginem Dei facta est, suæ pulcritudinis vigorem integritatemque essentiali nequaquam perdidit, neque perdere potest. Divina siquidem forma semper incommutabilis permanet; capax tamen corruptibilium pœna peccati facta est . . . quicquid vero naturali corpori ex concretionibus elementorum et animæ ex sordibus irrationabilium motuum supperadditum est, in fluxu et corruptione semper est. Bei ihm kommt *„die Sünde nur als ein verschwindendes, an sich aufgehobenes Moment in Betracht, und hat daher nicht die Bedeutung einer sittlichen That.“* Baur, Versöhnungsl. S. 133. Dagegen hebt Abälard (in seiner Schrift scito teipsum) vor allem die That heraus, insofern sie mit bewußter Einwilligung des Handelnden geschieht, und macht das Sündliche (formell) von der Absicht abhängig, in der etwas geschieht; siehe die Auszüge bei de Wette, Sittenl. III. S. 124 ff. Negativ sind aber auch Anselms Definitionen der Sünde, cur Deus homo I. 11.: Non est itaque aliud peccare, quam Deo non reddere debitum; de conceptu virginali c. 26.: justitiæ debitæ nuditas. Vgl. Mschr. von Cölln I. S. 121 ff.

⁵⁾ Hugo von St. Victor (Lib. I. P. 6. c. 1—22. bei Liebner S. 412 ff.) setzt die erste Sünde in einen doppelten Ungehorsam gegen das Gesetz der Natur und gegen das

Gesetz der Disciplin. Von da erhebt er sich aber zu einem weitem wissenschaftlichen Raisonnement über das Wesen der Sünde. Er findet sie in einem Zwiespalt des appetitus justi und des appetitus commodi. Beide Triebe sind dem Menschen eingepflanzt. Im Sündenfall verließ der Mensch das Maafs beim Streben nach dem höhern Gut, indem er sich über sich selbst erhob, in Vermessenheit und Stolz Gott selbst gleich sein, ihn vor der Zeit besitzen wollte. Dadurch geschah es, dafs er auch das Maafs beim Streben nach dem niedern Gute verlor; denn indem sich der Geist, der auch die Zügel über das Fleisch hatte, in seinem höhern Streben nicht hielt, aus dem Maafse gleichsam herausfiel, so liefs er auch zugleich die Zügel über das Fleisch fallen, und dieses ohne Maafs und Vorsicht ins Weite gehn, womit nun auch alles äufseres Elend über den Menschen hereinbrach (transgressio superioris et inferioris appetitus). Jenes Verlieren war also culpa, dieses culpa und poena zugleich; jenes für den Geist, dieses für das Fleisch, indem der Mensch den unordentlichen appetitus commodi behielt, ohne doch das commodum selbst zu erlangen. Mit diesem Verlassen des appetitus justi verlor er zugleich die von demselben untrennbare, ja in demselben bestehende justitia, und behielt blos den unbefriedigten appetitus commodi, schon hier ein Vorschmack der Hölle, eine necessitas concupiscendi u. s. w. c. 11 — 22.: *„Aus dem Obigen folgt zugleich, dass das Böse weder in dem, was begehrt wird (denn der Mensch begehrt auch in der concupiscentia immer nur ein Gut), noch in der Handlung des Begehrens, in der Uebung des Vermögens an sich (denn dieses ist ein Geschenk Gottes), sondern nur in dem nicht Maasshalten des Begehrens besteht.“* Liebner a. a. O. Auch die Frage, wie bei dem anerschaffnen Guten die erste Sünde möglich gewesen? sucht sich Hugo von St. Victor zu beantworten. Adam konnte die Sünde weder nolens noch volens begangen haben. Er hatte blos aufgehört, das Gute zu wollen (justum velle desiit). c. 12., womit die negativen Bestimmungen zusammenpassen. c. 16: Et ideo malum nihil est, cum id, quod esse deberet, non est. u. L. I. P. V. c. 26: *„Peccatum nec substantia est, nec de substantia, sed privatio*

boni." b. Liebner S. 413. — Ueber Wessels Vorstellungen von der Sünde (Mangel an Liebe) Ullm. S. 241.

⁶⁾ Deutsche Theol. Cap. 2: Die Schrift, der Glaube und die Wahrheit spricht, die Sünde sei nichts anderes, denn daß sich die Creatur abwendet von dem unwandelbaren Gute zu dem wandelbaren, d. i. daß sie kehret von dem Vollkommenen zum Unvollkommenen und Stückwerk, und allermeist zu sich selbst. Nun merke: wenn die Natur sich annimmt etwas Gutes, oder sich dasselbe zueignet als Wesen (d. i. daß sie meint, sie habe ihr Wesen von sich selbst, und will Etwas sein, da sie doch Nichts ist), als Leben (d. i. daß sie meint, sie lebe von sich selber), als Erkennen (d. i. daß sie meint, sie wisse und vermöge viel), und kürzlich alles das, was man Gut nennt, daß sie dasselbe sei oder dasselbe ihr eigen sei, so kehret sie sich ab. Denn was that der Teufel Anderes, oder was war sein Abkehren oder sein Fall Anderes, denn daß er sich annahm, er wäre auch etwas und wollte etwas sein und etwas wäre sein, und ihm gehörte auch etwas zu. Diefes Annehmen, daß er etwas sein wollte, sein Ich (d. i. seine eigne Liebe), sein Mich (d. i. eigener Wille), sein Mir (d. i. eigne Ehre), sein Mein (d. i. eigen Gut), das war sein Abkehren und sein Fall, also ist es noch. — Cap. 3: Was that Adam anderes, denn eben das Lucifer thut? Man spricht, darum daß Adam den Apfel aß, wäre er gefallen oder verloren. Ich sage: es geschah durch sein Annehmen, Anmafsen oder Zueignen dessen, das Gottes war, nämlich durch sein Ich (d. i. seine eigene Liebe), durch sein Mich (d. i. seinen eignen Willen), durch sein Mein (d. i. wegen seines eigenen angemafsten Gutes), durch sein Mir (d. i. wegen seiner eignen Ehre, Weisheit u. dgl.). Hätte er sieben Aepfel gessen, und wäre das Annehmen oder Anmafsen nicht gewesen, er wäre nicht gefallen: sobald das Annehmen geschah, geschah auch der Fall, wenn er gleich nie keinen Apfel angebissen hätte.

⁷⁾ De Wette, christl. Sittenl. III. S. 147 ff. (nach Thomas Aqu.)

§. 177.

Folgen der ersten Sünde. Erbsünde. Willensfreiheit.

Je inniger die *justitia originalis* mit dem ursprünglichen Zustande des Menschen verbunden gedacht wurde, desto größer war der Fall. In der griechischen Kirche begnügte man sich, an eine Schwächung der sittlichen Kraft zu glauben, und behielt die frühern Vorstellungen von der Freiheit des Menschen bei.¹⁾ Im Abendlande schlossen sich die Scholastiker fast sämmtlich an *Augustin* an;²⁾ obwohl mehrere von ihnen sich (bewusst oder unbewusst) mannigfache und wesentliche Abweichungen von den augustinischen Grundideen zu Schulden kommen ließen. So bereits *Abälard*, der die Erblichkeit der ersten Sünde nur von der Strafe derselben, nicht von der eigentlichen Sünde verstand.³⁾ Auch unter den spätern Scholastikern neigten sich mehrere, namentlich *Scotus* und seine Anhänger zum *Semipelagianismus*, während die *Thomisten* strenger an den augustinischen Bestimmungen festhielten.⁴⁾ Die *Mystiker* ergossen sich im Allgemeinen über das grundlose Verderben des alten Adam, mit Vermeidung aller spitzfindigen Bestimmungen darüber,⁵⁾ und jene der *Reformation* vorangehenden evangelischen Theologen, wie *Joh. Wessel*, sahen gleichfalls in den Nichtwiedergeborenen Kinder des Zorns, wenn sie gleich zwischen der Zurechenbarkeit der Erbsünde und der wirklichen Sünde einen Unterschied machten.⁶⁾

1) Joh. Dam. de fide orth. II. c. 12. p. 178: Ἐποίησε δὲ αὐτὸν *) φύσει ἀναμάρτητον καὶ θελήσει αὐτεξούσιον· ἀναμάρτητον δὲ φημι, οὐχ ὥς μὴ ἐπιδεχόμενον ἁμαρτίαν· μόνον γὰρ τὸ θεῖον ἁμαρτίας ἐστὶν ἀνεπίδεκτον· ἀλλ' οὐχ ὥς ἐν τῇ φύσει τὸ ἁμαρτάνειν ἔχοντα, ἐν τῇ προαιρέσει δὲ μᾶλλον· ἦτοι ἐξουσίαν ἔχοντα μένειν καὶ προκόπτειν ἐν τῷ ἀγαθῷ, τῇ θεῖα συνεργούμενον χάριτι, ὡσαύτως καὶ τρέπεσθαι ἐκ τοῦ καλοῦ, καὶ ἐν τῷ κακῷ γίνεσθαι, τοῦ θεοῦ παραχωροῦντος διὰ τὸ αὐτεξούσιον· οὐκ ἀρετὴ γὰρ τὸ βίαι γινόμενον. Vgl. c. 22. p. 187. 88. c. 24. 27. . . . So c. 27. p. 194. 95: εἰ δὲ τοῦτο, ἐξ ἀνάγκης παρυσφίσταται τῷ λογικῷ τὸ αὐτεξούσιον· ἢ γὰρ οὐκ ἐστὶ λογικόν, ἢ λογικὸν ὄν, κύριον ἐστὶ πράξεων καὶ αὐτεξούσιον· ὁθεν καὶ τὰ ἄλογα οὐκ εἰσιν αὐτεξούσια· ἄγονται γὰρ μᾶλλον ὑπὸ τῆς φύσεως, ἢπερ ἄγουσι· διὸ οὐδὲ ἀντιλέγουσι τῇ φυσικῇ ὁρέξει, ἀλλ' ἅμα ὁρεχθῶσί τινος, ὁρμῶσι πρὸς τὴν προᾶξιν· ὁ δὲ ἄνθρωπος λογικὸς ὢν, ἄγει μᾶλλον τὴν φύσιν ἢπερ ἄγεται· διὸ καὶ ὁρεγόμενος, εἴπερ ἐθέλοι, ἐξουσίαν ἔχει ἀναχαιτίσαι τὴν ὁρεξιν, ἢ ἀκολουθῆσαι αὐτῇ· ὁθεν τὰ μὲν ἄλογα οὐδὲ ἐπαινεῖται, οὐδὲ ψέγεται· ὁ δὲ ἄνθρωπος καὶ ἐπαινεῖται καὶ ψέγεται. c. 30 p. 198: (ὁ θεὸς) οὐ γὰρ θέλει τὴν κακίαν γίνεσθαι, οὐδὲ βιάζεται τὴν ἀρετήν. — Man bemerke auch den Sprachgebrauch von παρὰ φύσιν und κατὰ φύσιν ebend. p. 100, und vergl. ihn mit dem augustinischen Sprachgebrauch von natura. — Die Folgen des Sündenfalls bestehen ihm darin, daß der Mensch ist θανάτῳ ὑπεύθυνος καὶ φθορᾷ καὶ πόνῳ καθυποβληθήσεται καὶ ταλαίπωρον ἔλκων βίον (ebend.) In sittlicher Hinsicht ist der Mensch γυμνωθεὶς τῆς χάριτος καὶ τὴν πρὸς θεὸν παρρησίαν ἀπεκδυσάμενος (Lib. III. c. 1.) — Vergl. IV. 20. Dem Damascener folgten auch die übrigen griechischen Theologen, Theodorus Studita, Theophylakt, Euthymius Zigabenus, Nicetas, Choniates und Nicolaus von Methone. — Die Ansichten des letztern (nach der Refut.) s. bei Ullmann a. a. O. S. 86 ff. Auch er legt auf die

1) Die Stelle handelt freilich vom Protoplasten, aber wie der Zusammenhang zeigt, gilt dasselbe auch jetzt noch vom Menschen überhaupt.

Wahlfreiheit großen Werth, und statuirt nur eine Verdunklung des göttlichen Ebenbildes durch den Sündenfall.

2) Sehr streng, mit Ausschluss aller Milderungen, spricht sich für die Zurechenbarkeit der Erbsünde Anselm aus, de orig. pecc. c. 3: Si vero dicitur originale peccatum non esse absolute dicendum peccatum, sed cum additamento originale peccatum, sicut pictus homo non vere homo est, sed vere est homo pictus, profecto sequitur: quia infans qui nullum habet peccatum nisi originale, mundus est e peccato: nec fuit solus inter homines filius virginis in utero matris et nascens de matre sine peccato: et aut non damnatur infans, qui moritur sine baptismo, nullum habens peccatum præter originale, aut sine peccato damnatur. Sed nihil horum accipimus. Quare omne peccatum est injustitia, et originale peccatum est absolute peccatum, unde sequitur quod est injustitia. Item si Deus non damnat nisi propter injustitiam; damnat autem aliquem propter originale peccatum, ergo non est aliud originale peccatum, quam injustitia. Quod si ita est, originale peccatum non est aliud quam injustitia, i. e. absentia debitæ justitiæ u. s. w. — Gleichwohl ist es wieder nicht die Sünde Adams als solche, sondern die eigne Sünde, die zugerechnet wird. c. 25: Quapropter cum damnatur infans pro peccato originali, damnatur non pro peccato Adæ, sed pro suo; nam si ipse non haberet suum peccatum, non damnaretur. — Gegen materielle Fortpflanzung der Sünde (durch Traducianismus) c. 7. (vgl. oben §. 173. Anm. 3.): Sicut in Adam omnes peccavimus, quando ille peccavit: non quia tunc peccavimus ipsi, qui nondum eramus, sed quia de illo futuri eramus, et tunc facta est illi necessitas, ut cum essemus, peccaremus (Rom. 5): simili modo de immundo semine, in iniquitatibus et in peccatis concipi potest homo intelligi, non quod in semine sit immunditia peccati, aut peccatum sive iniquitas: sed quia ab ipso semine et ipsa conceptione, ex qua incipit homo esse, accipit necessitatem, ut cum habebit animam rationalem, habeat peccati immunditiam, quæ non est aliud quam peccatum et iniquitas. Nam etsi ex vitiosa concupiscentia semine generetur infans, non tamen magis est in semine culpa, quam est in sputo vel in sanguine, si quis mala

voluntate exspuit aut de sanguine suo aliquid emittit, non enim sputum aut sanguis, sed mala voluntas arguitur.*) — Wie weit man sagen könne, daß die Menschen in Adam gesündigt? Vgl. cap. 1 und 2. und cap. 21. 22. — Auch findet eine Wechselwirkung zwischen der natürlichen und der persönlichen Sünde statt. c. 26: Sicut persona propter naturam peccatrix nascitur: ita natura propter personam magis peccatrix redditur. — Ueber die Art der Fortpflanzung der Sünde, ob sie sich zunächst der Seele oder dem Körper mittheile? u. s. w. waren bei den Scholastikern verschiedene Meinungen. Vgl. Mschr. v. Cölln S. 152. (besonders die Meinung des Lombarden. Lib. II. Dist. 51.) Dem Augustin und Anselm folgend, lehrten Spätere Aehnliches, z. B. Savonarola: Quid autem est peccatum originale, nisi privatio justitiæ originalis? Ideo homo, conceptus et natus in hujusmodi peccato, totus obliquus est, totus curvus. . . . Peccatum itaque originale radix est omnium peccatorum, fomes enim omnium iniquitatum. Medit. in Psalm. p. 17. bei Meier, Savonarola S. 260.

³⁾ Da Abälard die Sünde in die freie Zustimmung setzte (§. 176. Anm. 4.), so konnte er den neugeborenen Kindern noch keine eigentliche Sünde zuschreiben; doch wollte er auch die Erbsünde nicht läugnen. Er faßt daher das Wort „Sünde“ in einem doppelten Verstande, das einmal von der Strafe, das anderemal von der Sünde selbst. Nur an der Ersten nehmen die Kinder Theil, nicht an der letztern. — Gleichfalls sieht Abälard nicht ein, wie der Unglaube gegen Christum den Kindern oder denen, welchen Christus nicht

²⁾ Die öfter zu Gunsten der Erbsünde vorgetragene Ansicht, daß gewisse sittliche Dispositionen als Familiensünden sich wie physische Krankheitsanlagen fortpflanzen, würde Anselm nicht haben gelten lassen, da er c. 25. (im Zusammenhange mit dem obigen) lehrt, daß nur die Sünde Adams auf alle Nachkommen, nicht aber eigentlich die der Eltern auf die Kinder sich fortpflanze. Ganz consequent, weil sonst der Begriff der Erbsünde viel zu relativ würde! — Ueber das Verhältniß der anselmischen Theorie zur spätern lutherischen (flacianischen?) siehe Möhler, kl. Schriften I. S. 167.

ist verkündigt worden, als Schuld zugerechnet werden könne. Scito te ips. c. 14. bei de Wette Sittenl. III. S. 151. — Eben so pries er die Tugenden edler Griechen, besonders der Philosophen, und unter diesen vornehmlich der platonischen, theol. christ. II. p. 1211. Vgl. oben §. 158. Anm. 2. Neander, h. Bernh. S. 125.

⁴⁾ Diese Verschiedenheit hängt mit der früher berührten zusammen über den ursprünglichen Zustand (§. 175.). Da nach Duns Scotus die *justitia originalis* nicht so eng mit dem Wesen des Menschen verbunden war, als nach Thomas, so war auch der Verlust der *dona supernaturalia* ein geringerer, und ging ohne den schmerzlichen Riss ab, den nach der streng augustinischen Fassung die Natur erlitt; s. Sent. L. II. Dist. 29. Anders dagegen Thomas Summ. P. II. 1. Qu. 85. Art. 5. (b. Mschr. von Cölln S. 154.): *per justitiam originalem perfecte ratio continebat inferiores animæ vires et ipsa ratio perficiebatur a Deo ei subjecta. Hæc autem originalis justitia subtracta est per peccatum primi parentis . . . et ideo omnes vires animæ remanent quodammodo destitutæ proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem et ipsa destitutio vulneratio naturæ dicitur.* Vgl. Bonav. Brevil. III. 6 ff.

⁵⁾ Deutsche Theol. c. 14: Wer in seiner Selbstheit und nach dem alten Menschen lebet, der heißet und ist Adams Kind; er mag auch so tief und wesentlich darin leben, daß er ist des Teufels Kind und Bruder. . . . Alle, die Adam nachfolgen in dem Ungehorsam, die sind todt und werden nimmer lebendig, denn in Christo, d. i. im Gehorsam. Das geschieht darum, denn alldieweil und solange der Mensch Adam ist und sein Kind, so ist er sein Selbst ohne Gott. . . Daraus folget, daß alle Adamskinder todt sind für Gott . . . und die Sünde wird nimmer gebüßet noch gebessert, denn mit einem Wiederkehren in den Gehorsam. . . . Der Ungehorsam ist die Sünde selbst u. s. w.

⁶⁾ Wessel, de magn. pass. c. 59. u. a. Stellen bei Ullm. S. 244. Aehnlich lehrt Savonarola von den Nachkommen Adams: *rationem culpæ non habent, reatu non carent.* Triumph. Cruc. lib. III. c. 9. p. 280 fs. (Meier S. 261.)

Neben der Erbsünde blieben indessen die übrigen Folgen des Sündenfalls (Tod und Uebel), die schon die alte Kirche hervorhob, stehen und erhielten durch ihre Verbindung mit der Zurechenbarkeit der Sünde nur eine um so grössere Bedeutung. Der Tod trat zwar erst später ein, aber die *Sterblichkeit* kam gleich mit der Sünde. In wiefern Gott Urheber des Todes? u. a. m. s. bei Cramer VII. S. 328. Nach *Scotus Erigena* ist auch die Trennung der Geschlechter eine Folge der Sünde; de div. nat. II. 3. p. 49: Reatu suæ prævaricationis obrutus, naturæ suæ divisionem in masculum et fœminam est passus et . . . in pecorinam corruptibilemque ex masculo et fœmina numerositatem justo judicio redactus est.

§. 178.

Ausnahmen von der Erbsünde. Unbefleckte Empfängniss der Maria.

Die frühere Ansicht, welche wir nicht nur vom ketzerischen Pelagius, sondern sogar vom orthodoxen Athanasius ausgesprochen finden, daß einzelne Menschen frei geblieben seien von der Ansteckung, durfte jetzt nicht mehr auf Beifall hoffen.¹⁾ Nur die eine, schon längst durch Hyperdulia über die Linie des Menschlichen hinausgehobene Persönlichkeit der Gottesmutter sollte mit ihrem Sohne Jesu das Vorrecht theilen, sündlos dazustehn in der Geschichte; obwohl gewichtige Stimmen sich gegen diese Annahme erklärten.²⁾ Im 12. Jahrhundert kam die Meinung von einer unbefleckten Empfängniss der Maria (*conceptio immaculata*) zunächst in Frankreich zu hohem Ansehn. Als jedoch die Canonici zu Lyon 1140 ein eignes Fest zur Verherrlichung dieses Dogmas anordneten, wodurch die Zahl

der Marienfeste wieder um eines vermehrt wurde, widersetzte sich der neuen Lehre, wie dem Feste der Maria, streng der heil. Bernhard von Clairvaux, der wohl fühlte, daß dadurch die specifische Verschiedenheit des Erlösers von den übrigen Menschen gefährdet werde.³⁾ Auch Albert d. Gr., Bonaventura, Thomas Aquin, und mit ihm der Dominicanerorden, eiferten dagegen.⁴⁾ Aber die von ihnen vorgebrachten Einwendungen suchte der Franciscaner *Duns Scotus* zu widerlegen, und spitzfindig genug zu zeigen, wie die Macht des Erlösers durch die Annahme einer von ihm selbst bewirkten Sündlosigkeit im Wesen der Maria, weit entfernt geschmälert zu werden, nur noch mehr erhöht werde.⁵⁾ Die Kirche zögerte lange, den Ausschlag zu geben,⁶⁾ und Sixtus IV. zog sich dadurch aus der Sache, daß er zwar das Fest der unbefleckten Empfängnis bestätigte, auch verbot, das Dogma eine Ketzerei zu nennen, dabei aber doch den Andersdenkenden gestattete, darüber ihre freie Meinung zu haben;⁷⁾ was natürlich dem Streite kein Ende machte, zumal da die Richtung der Zeit im Ganzen dem Dogma günstig war.⁸⁾

¹⁾ So macht Anselm de pecc. orig. c. 16. einen bestimmten Unterschied zwischen der (relativ auch wunderbaren) Geburt Johannis des Täufers (die defshalb noch keine Unsündlichkeit begründete), und zwischen der (die Erbsünde ausschließenden) Menschwerdung des Erlösers.

²⁾ Ueber die Verehrung der Maria überhaupt s. §. 188.

von der Heiligenverehrung. — Ein Vorspiel zu dem Streit über die unbefleckte Empfängnis war der zwischen Paschasius, Radbert und Ratramnus über Jungfrauschaft der Maria. Vgl. §. 179 am Schluss (Christologie). Schon Radbert erklärte die Maria für sanctificata in utero matris (in d'Achery Spic. T. I. p. 46), woraus sich indessen nichts Bestimmtes abnehmen läßt (vgl. die folgende Anm.). Indessen war es nicht nur die Verehrung der Maria an und für sich, welche zu der Annahme von der unbefleckten Empfängnis hinführte, sondern die dogmatische Consequenz schien dieselbe zu fordern. Es konnte dem Scharfsinn der Scholastiker nicht entgehn, daß das Ausschließen des männlichen Antheils bei der Zeugung Jesu nicht hinreiche, um das Wunder seiner Sündlosigkeit auf physicalischem Wege zu erklären; denn so lange noch die Mutter mit der Erbsünde behaftet gedacht wurde, blieb ja immer noch der mütterliche Antheil, wenn man nicht doketisch (valentinianisch) eine bloße Geburt *διὰ σωλῆνος* statuiren wollte (vergl. Bd. I. §. 65.). Diese Schwierigkeit suchte schon Anselm wegzuräumen, indem er die physicalische Seite der Erbsünde überhaupt zurücktreten ließ. (s. den vor. §.) de pecc. orig. c. 8. und c. 11. Entschieden gegen die unbefleckte Empfängnis erklärt er sich cur Deus homo II. c. 16: . . . Virgo tamen ipsa, unde assumtus est, est in iniquitatibus concepta, et in peccatis concepit eam mater ejus, et cum originali peccato nata est, quoniam et ipsa in Adam peccavit, in quo omnes peccaverunt. Vgl. den Schluss des Cap. u. Cap. 17. *)

3) Bernardi Ep. 174. ad Canonicos Lugdunenses, bei Gieseler II. 2. S. 429. u. Mschr. von Cölln S. 136. Auch er giebt zu, daß Maria im Mutterleibe geheiligt sei (wie

*) Diejenigen, welche die Mutter Jesu von der Erbsünde freisprachen, bedachten nicht, daß sie damit das Wunder nur um ein Glied zurückschoben; denn nun hätten ja auch wieder die Eltern der Maria von der Erbsünde frei sein müssen, und ebenso wieder die Großeltern u. s. f. bis auf Adam zurück, und so hätte sich endlich die Lehre von der Erbsünde wie ein Knäuel rückwärts aufgelöst. Das schien auch Bernhard zu fühlen. Vergl. die Anm. 5. angef. Ep.

Paschasius lehrte); aber daraus folge noch nicht die Freiheit von der Erbsünde (*quatenus adversus originale peccatum hæc ipsa sanctificatio valuerit, non temere dixerim.*) und dann weiter: *Etsi quibus vel paucis filiorum hominum datum est cum sanctitate nasci, non tamen et concipi, ut uni sane servaretur sancti prærogativa conceptus, qui omnes sanctificaret, solusque absque peccato veniens, purgationem faceret peccatorum u. s. w.*

⁴⁾ Albert M. Sent. Lib. III. Dist. 3. — Thom. Aqu. Summ. P. III. Qu. 27. Art. 2. Bonav. in Sent. Lib. III. Dist. 3. Art. 1. Qu. 2. (b. Gies. a. a. O. u. Mschr. v. C. S. 136. 37.)

⁵⁾ In Sent. Lib. III. Dist. 3. Qu. 1. u. Dist. 18. Qu. 1. (b. Gieseler) Schröckh R. G. XXXIII. S. 362 ff. Cramer VII. S. 367 ff.

⁶⁾ S. Gieseler, S. 451. — Das Conc. Oxoniense a. 1222 hatte sich noch gegen die Nothwendigkeit des Festes erklärt; ob die Pariser Universität dafür? s. Gieseler. Bestimmter die Basler Synode Sess. XXXVI. (17. Sept. 1439) in Harduini Conce. T. VIII. Col. 1266: *Nos . . . doctrinam illam disserentem gloriosam virginem Dei genitricem Mariam, præveniente et operante divini numinis gratia singulari, nunquam actualiter subjacuisse originali peccato, sed immunem semper fuisse ab omni originali et actuali culpa sanctamque et immaculatam, tamquam piam et consonam cultui ecclesiastico, fidei catholicæ, rectæ rationi et sacræ scripturæ, ab omnibus catholicis approbandam fore, tenendam et amplectendam, diffinimus et declaramus, nullique de cætero licitum esse in contrarium prædicare seu docere* (das Fest ward auf den 8. Dec. fixirt).

⁷⁾ S. die Bullen von Sixtus IV. vom 27. Febr. 1477 und 4. Sept. 1483 in Extravagant. commun. Lib. III. Tit. 12. Cap. 1 u. 2. (b. Mschr. von Cölln S. 138. 139.) Vgl. Gieseler II. 4. S. 358. 59.

⁸⁾ Selbst solche Männer, die nachher die Partei der Reformation ergriffen, eiferten für das Dogma, wie der Dichter Manuel in Bern aus Anlaß des ärgerlichen Jetzerischen Handels, vergl. dessen Lied von der reinen unbefleckten Empfängnis b. Grüneisen, Nic. Manuel S. 297 ff. wo er zugleich die Autorität der Väter, sogar die des

Anselm (!) und Thomas für die unbefleckte Empfängnis anführt,^{*)} und dann fortfährt:

„Auch miltigklich und sicherlich der christen mensch daz glaubet, daz gott d'herr, on widersperr, feyn muter hat bedawet^{**)} mit heiligkeit, gnadrich erfreit, funst wer fye vndg'legen fein zorn ins teufels pflegen, daz nit mocht seyn, d' lilien reyn, vor dorn behut, hellischer flut. In ewigkeit bestandtlich bistu allein, christliche ein, behalten hast gar trewlich.“

„Die sunn ihr schein oft leytet eyn in unflätiges kote, belibt doch keck on maß und fleck, in irer schön on note. Auch gold on luft, in erdes cluft, wechfst unuerseret glantze. Also beleib auch gantze Maria hoch, on erbfünd hoch,^{***)} an fel vnd leib, vors teufels ftreyt vnd gottes zorn gefreyet. Göttlicher gwalt in ir heym stalt, vnd fye vor vnfal weyhet“ u. s. f.

^{*)} „Anselmus mer, in feyner leer, von dir hat schön betrachtet. Er haltet nit liebhabers sitt, der deyn hoch fest verachtet, das dich gantz clor eert preist fürwor, empfangen on all fünde“ u. s. w.

„Thomas Aquin halt von dir fin, du seyst die reinst uff erden, on schuld und fünd, für Adams kind, gefreyet billich werden, in der täglich, auch nit tödtlich, keyn erbfünd mocht beliben. Desgleichen thund auch schriben Scotus subtil, d' lerer vil, die schul Paris, mit grossem fliss, zu Basel ifts beschlossen. Die kristlich kilch, mit bistumb glich, halt das gantz unverdroffen.“

^{**) a. L. begabet.}

^{***)} a. L. poch — doch.

VIERTER ABSCHNITT.

Christologie und Soteriologie.

§. 179.

Die Christologie in der griechischen Kirche. Der adoptianische Streit im Abendlande und der Nihilianismus.

* *Dorner*, Entwicklungsgesch. u. s. w. S. 106 ff. *Walch*, Ch. G. F., historia Adoptianorum. Gott. 755. 8. *Frobenii* Diss. hist. de hæresi Elipandi et Felicis (in dessen Ausg. der Opp. Alcuini T. I. p. 925 fs.).

Nachdem die monotheletische Streitigkeit im Morgenlande beseitigt war, erhoben sich von dort aus keine neuen Zweifel gegen die einmal fixirte Kirchenlehre von zwei Naturen und zwei Willen in einer Person. Nur in der Bilderstreitigkeit führte die Frage, ob man Christum abbilden dürfe, auf die alte Frage vom Verhältniß der menschlichen Natur zur göttlichen zurück, und da war es besonders *Johannes Damascenus*, der die Zweiheit der Naturen und der Willen dadurch zur Einheit der Person zu bringen suchte, daß er die göttliche Natur als das Personbildende faßte, und durch Aufstellung des *τρόπος ἀντιδόσεως* und der *περιχώρησις* die Wechselbeziehung der beiden Naturen ins Licht stellte.¹⁾ Ihm folgten im Ganzen die griechischen Dogmatiker überhaupt.²⁾ Durch die von den spa-

nischen Bischöfen, namentlich *Elipandus von Toledo* und *Felix von Urgella* versuchte, von *Alcuin* u. a. aber siegreich bekämpfte *adoptianische* Auffassung der Sohnschaft Christi wurde die orthodoxe Lehre aufs Neue gefährdet, indem durch Unterscheidung eines angenommenen und eines natürlichen Sohnes der Nestorianismus mit einer geringen Modification wieder wäre hergestellt worden.³⁾ Auch die ohne Arg hingeworfene Meinung des Lombarden, daß der Sohn Gottes, indem er Mensch geworden, nichts geworden sei (weil in Gott keine Veränderung stattfindet), wurde zur Ketzerie des *Nihilianismus* gestempelt und dahin umgedeutet, als ob Christus nichts geworden sei.⁴⁾ *Albert d. Gr.* und *Thomas von Aquin* suchten die kirchliche Christologie noch weiter dialektisch zu begründen.⁵⁾ Fortwährend ging aber neben dieser dialektisch-scholastischen Betrachtung die mystische und praktisch-sittliche als ihre Ergänzung einher, welche bald mit Verschmähung aller schulgerechten Subtilitäten, bald aber auch wieder im theilweisen Anschluß an dieselben, in Christo gleichsam den göttlichen Repräsentanten, das wiederhergestellte Urbild der Menschheit schaute,⁶⁾ während die falsche Mystik den historischen Christus in ein bloßes Ideal verwandelte.⁷⁾

¹⁾ Joh. Dam. de fide orth. III. c. 2 ff. p. 203: οὐ γὰρ προϋποστάνη καὶ ἑαυτὴν σαρκὶ ἠνώθη ὁ θεῖος λόγος, ἀλλ' αὐτὸς ὁ λόγος, γενόμενος τῇ σαρκὶ ὑπόστασις, ὥστε

ἅμα σὰρξ, ἅμα Θεοῦ λόγου σὰρξ, ἅμα σὰρξ ἐμψυχος, λογική τε καὶ νοερά· διὸ οὐκ ἄνθρωπον ἀποθεωθέντα λέγομεν, ἀλλὰ Θεὸν ἐνανθρωπήσαντα· ὦν γὰρ φύσει τέλειος Θεός, γέγονε φύσει τέλειος ἄνθρωπος ὁ αὐτός κ. τ. λ. Ueber den τρόπος ἀντιδόσεως (communicatio idiomatum) und die περιχώρησις (immeatio) s. c. 3 u. 4. p. 210: καὶ οὗτος ἐστὶν ὁ τρόπος τῆς ἀντιδόσεως, ἑκατέρας φύσεως ἀντιδιδούσης τῇ ἑτέρᾳ τὰ ἴδια διὰ τὴν τῆς ὑποστάσεως ταυτότητα, καὶ τὴν εἰς ἀλλήλα αὐτῶν περιχώρησιν. κατὰ τοῦτο δυνάμεθα εἰπεῖν περὶ Χριστοῦ, οὗτος ὁ Θεὸς ἡμῶν ἐπὶ τῆς γῆς ὤφθη καὶ τοῖς ἀνθρώποις συνανεστράφη· καὶ ὁ ἄνθρωπος οὗτος ἄκτιστός ἐστι καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀπερίγραπτος. Vgl. die weitem Capp. und Dorner S. 106 ff.

²⁾ Nicetas Choniates, Thesaur. c. 16, bei Ullm. S. 46. Nicolaus von Methone, Refut. p. 133, der in Gemäßheit der communicatio auch den Leib Christi σῶμα θεῖον nennt, weil derselbe vermittelt der vernünftigen oder geistigen Seele zu einer Person mit dem Gott Logos vereinigt, und dadurch vergöttlicht (θεουργηθὲν) sei. Ullm. S. 84. Vergl. Refut. p. 166. ebendas. — Von den abendländischen Theologen schloß sich Anselm an diese Bestimmungen an. Cur Deus homo II. c. 7.

³⁾ Ueber die Geschichte des Streites Walch a. a. O. Ketzerhist. Bd. 9. S. 667 ff. Gieseler II. 1. S. 83 ff. Neander III. S. 313. ff. — Ob schon frühere Lehrer den Adoptionismus gelehrt? ob bei Hilarius de Trin. II. 29. adoptatur oder adoratur zu lesen? so wie über die Liturgia Mozarabica s. Gieseler. — Die Ansicht selbst am deutlichsten Ep. Episc. Hisp. ad Episc. Galliae (in Alc. Opp. T. II. p. 368.) bei Mschr. von Cölln S. 81. und bei Gieseler. Nos confitemur et credimus, Deum Dei filium ante omnia tempora sine initio ex Patre genitum — non adoptione sed genere, neque gratia sed natura — pro salute vero humani generis in fine temporis ex illa intima et ineffabili Patris substantia egrediens, et a Patre non recedens, hujus mundi infima petens, ad publicum humani generis apparens, invisibilis visibile corpus adsumens de virgine, ineffabiliter per integra virginalia Matris enixus: secundum traditionem patrum confitemur et credimus, eum factum ex muliere, factum sub lege,

non genere esse filium Dei, sed adoptione, neque natura sed gratia, id ipsum eodem Domino attestante, qui ait: „Pater major me est“ etc. — Felix (apud Alcuin. contra Felic. lib. IV. c. 2.): Secundo autem modo nuncupative Deus dicitur etc. „*Wir können diese Einigung der an sich niedrigen menschlichen und der göttlichen Natur durch Erhöhung jener mittelst göttlichen Urtheils die unio forensis oder die juridische nennen.*“ Dorner S. 112. Ueber die Vergleichung dieser Erhöhung mit der *υιοθεσία* der Erlösten s. Baumg. Crus. S. 581. — Felix mußte in Regensburg (792) und dann in Rom widerrufen, und auch die Synode von Frankfurt (794) entschied gegen die Adoptioner. — Ueber Alcuini libellus adv. hæresin Felicis ad Abbates et Monachos Gothiæ missus (T. I. p. 739 ff.) und dessen Epistola ad Felicem vergl. Gieseler S. 87. — Alcuin macht besonders geltend, daß dadurch die Einheit des Sohnes Gottes gestört werde. p. 763: Si igitur Dominus Christus secundum carnem, sicut quidam improba fide garrunt, adoptivus est Filius, nequaquam unus est Filius, quia nullatenus proprius Filius et adoptivus Filius unus esse potest Filius, quia unus verus et alter non verus esse dignoscitur. Quid Dei omnipotentiam sub nostram necessitatem prava temeritate constringere nitimur? Non est nostræ mortalitatis lege ligatus, omnia enim quæcumque vult, Dominus facit in cælo et in terra. Si autem voluit ex virginali utero proprium sibi creare filium, quis ausus est dicere, eum non posse? etc. Vergl. p. 813. — Felix wurde durch Alcuin auf der Synode zu Aachen (790) zum Nachgeben bewogen, während Elipandus auf seinem Sinn blieb. Felix † 818. Auch er scheint vor seinem Tode die alten Meinungen wieder aufgewärmt zu haben; s. Agobardi liber adv. dogma Felicis Episc. Urgellensis ad Ludov. Pium Imp. — Im 12. Jahrhundert (1160) wurden dem Folmar, Canonicus zu Traufenstein, ähnliche adoptionistische (nestorianische) Irrthümer vorgeworfen. Cramer VII. S. 45. Auch Duns Scotus und Durandus a. S. Porciano ließen den Ausdruck filius adoptivus unter gewissen Bedingungen zu. Walch. I. c. p. 253. Gieseler S. 89.

⁴⁾ Ueber die Ketzerei des Nihilianismus (Lomb. Sent. Lib. III. Dist. 3—7. noch unbestimmt) s. Cramer Bd. VII.

v. Anf. Dorner S. 121 ff. und Mschr. von Cölln S. 86. 87. Der Satz: „Deus non factus est aliquid“ wurde nach Alex. III. Befehl auf der Synode zu Tours 1165 geprüft und verworfen. Mansi T. XXII. p. 259. Gegen denselben schrieb auch Joh. Cornubiensis um 1175 (Martène Thesaur. T. V. p. 1658 ff.). Walter von St. Victor brachte dann vollends aus des Lombarden Satz die Ketzerei heraus: Deus est nihil secundum quod homo. „Der Vorwurf des Nihilianismus enthält jedenfalls das Ungerechte, dass er die Längnung der Existenz in Form einer bestimmten Einzelheit zu einer Leugnung schlechthin macht. Jedenfalls dürften aber die Angriffe, die auf den Lombarden geschahen, Mitursache gewesen sein, warum man fortan um so mehr sich davon entfernte, der Menschheit Christi die Singularität der Existenz abzusprechen. Wenigstens findet sich bei den folgenden Scholastikern fast regelmässig eine Stelle, worin sie gegen das non aliquid des Lombarden hervorheben, dass Christi Menschheit etwas Bestimmtes, von den andern Unterschiedenes, jedoch blos in der göttlichen Person Subsistirendes gewesen sei, was sie daher auch weder Individuum noch Person nennen wollen.“ Dorner S. 122. 25.

⁵⁾ Alb. M. Comp. theol. Lib. IV. de incarn. Christi c. 14. und lib. III. über die Sentenzen dist. XIII. b. Dorner S. 124. 25. Thom. Aqu. P. III. Qu. 8. 1. und weiterhin, bei Dorner S. 126 ff. Vgl. Cramer VII. S. 571 ff.

⁶⁾ Ueber die mystische Auffassung bei Joh. Dam. u. a., namentlich bei dessen präsidentem Schüler, Theodorus Abukara, vgl. Dorner S. 115 ff. Ueber den Zusammenhang der scholastischen Bestimmungen mit den mystischen ebend. — Auch die Scholastiker konnten nämlich den Trieb nicht verläugnen, in Christo etwas Universales zu finden. (ideal-symbolische Auffassung?) Dorner S. 141. Andere, wie der Probst Geroch von Reichersberg protestirten gleich im Anfange der Scholastik gegen die immer feiner sich spaltenden Bestimmungen (namentlich gegen Folmar), s. Cramer a. a. O. S. 45—78. Auch die Victoriner zeigten sich wenigstens indifferent gegen die Ausspinnung des Dogmas (Dorner S. 142. Anm.). Sämmtliche Mystiker drangen darauf, dass Christus in uns lebendig werde. „Christus hatte,“ sagt

Ruysbroek, „seine Gottheit und Menschheit von Natur; wir aber haben sie in Liebe mit ihm vereinigt aus Gnaden.“ Vgl. Engelhardts Monogr. S. 179 und den ganzen Abschnitt S. 177 — 79. Tauler, Pred. Bd. I. S. 33. (auf 1. Sonnt. im Adv.) „Hievon erhalten wir, daß wir der Seligkeit empfänglich sind in derselben Weise, in der er selig ist, und daß wir auch hier empfangen einen Vorschmack desselben, dessen wir ewig selig sollen sein. Weil auch alle die niedersten Kräfte und leiblichen Sinne unseres Herrn Jesu Christi also geeinigt worden mit der Gottheit, daß man sprechen mag, Gott sah, Gott hörte, Gott litt, davon haben wir den Nutzen, daß von seiner Einigung alle unsere Werke göttlich mögen werden; ferner, weil menschliche Natur vereinigt ist mit der göttlichen Person und mit den Engeln, daher haben alle Menschen Gemeinschaft mit ihm, mehr denn einige Creatur, da sie seine Mitglieder sind und einen Einfluß haben von ihm, als von ihrem Haupt u. s. w. . . . Nicht viele Söhne! du magst wohl und sollst unterschieden sein nach der leiblichen Geburt, aber in der ewigen Geburt muß nicht mehr denn ein Sohn sein, da in Gott nichts denn ein natürlicher Ursprung ist, woher auch nichts als ein natürlicher Ausfluß des Sohnes, nicht zwei. Darum sollst du Ein Sohn sein mit Christo, so mußt du ein ewiges Ausfließen sein mit dem ewigen Wort. So wahr als Gott Mensch worden ist, so wahr ist der Mensch Gott worden von Gnaden, und also ist die menschliche Natur überbildet in dem, das sie geworden ist. in das göttliche Bild, das daher ist ein Bild des Vaters“ u. s. w. Vergl. auch die Weihnachtspred. Bd. I. S. 89 u. a. Stellen mehr. — Deutsche Theol. Cap. 22: „Da wo Gott und Mensch vereinigt sind, also daß man in der Wahrheit spricht, und die Wahrheit daselbst bekennt, daß Eines ist wahrer vollkommener Gott und wahrer vollkommener Mensch, und doch der Mensch Gott so gar ergeben, daß Gott allda selbst ist der Mensch, und Gott ist auch daselbst, thut und lässet ohne alles Ich, Mir und Mein (d. i. ohne alle eigenen Willen, Liebe und Eigenthum): siehe, da ist wahrhaftig Christus und sonst nirgends.“ Vergl. C. 24. und C. 45: Wo Christi Leben ist, da ist Chri-

stus, und da sein Leben nicht ist, da ist auch Christus nicht u. s. w. *) Einfach und würdig Wessel: de causa Incarn. c. 7. p. 427. (b. Ullm. S. 257): „Jede edle Seele hat etwas Göttliches in sich, so daß sie sich gern mittheilt. Und je edler sie ist, desto mehr ahmt sie in sich die Gottheit nach; daher hat jene heilige und gottgeliebte Seele, weil sie mehr als jede andere Creatur Gott ähnlich war, sich ganz ihren Brüdern hingegen, wie sie auch sah, daß Gott sich ihr hingab.“ . . . Vergl. cap. 16. p. 450. und de magn. passionis .c. 82. p. 627.: Qui non ab hoc exemplari trahitur, non est. Ueber die menschliche Entwicklung des Erlösers ib. c. 17. p. 486. bei Ullm. p. 259.

7) So die Begharden: Dicunt, se credere, quod quilibet homo perfectus sit Christus per naturam. Mosh. p. 256. (nach dem Briefe des Bischofs von Straßburg).

Ein Gegenstand, womit sich der scholastische Scharfsinn viel zu schaffen machte, war der partus virgineus. Darauf bezog sich der Streit zwischen *Paschasius Radbert* und *Ratramnus* um 850, darüber, ob Maria Christum utero clauso geboren habe, was der Erstere (mit Hieronymus) bejahte, der Letztere (mit Helvidius) verneinte. Das Weitere darüber bei Mschr. von Cölln S. 85. 86. und bei C. G. F. Walch, *Historia controversiæ sæculi IX. de partu B. Virginis*. Gott. 758. 4^o. Auf eine seltsam scharfsinnige Weise sucht *Anselm* cur Deus homo II. c. 3. die Geburt aus der Jungfrau überhaupt als eine im Kreislauf der göttlichen Möglichkeiten nothwendig gewordene zu begreifen: Quatuor modis potest Deus facere hominem; videlicet aut de viro et de femina, sicut assiduus usus monstrat; aut nec de viro nec de femina, sicut creavit Adam; aut de viro sine femina, sicut fecit Evam; aut de femina sine viro, quod nondum fecit. Ut igitur hunc quoque modum probet suæ subjacere potestati, et ad hoc ipsum opus dilatum esse, nihil convenientius, quam ut de femina sine viro assumat illum hominem, quem quærimus. Utrum autem de virgine aut de non

*) Gegen eine Umdeutung dieser Stelle in einen bloßen idealen Christus s. c. 52: „Alles das bisher geschrieben ist, das hat Christus gelehret mit langem Leben, nämlich vierthalb und dreißig Jahr lang u. s. w.“

virgine dignius hoc fiat, non est opus disputare, sed sine omni dubitatione asserendum est, quia de virgine hominem nasci oportet. — Fürwitzige Fragen über den Zeitpunkt, in welchem und über die Art und Weise, wie die Vereinigung der göttlichen Natur des Sohnes mit der von ihm in dem Leibe der Maria angenommenen menschlichen Natur vor sich gegangen sei? finden wir bei Robert Pullein (Cramer VI. S. 484 ff.).

Auch darauf verfiel die Fragesucht, zu untersuchen, ob nach dem Tode Jesu (der Trennung von Leib und Seele) dennoch die Vereinigung der Gottheit und Menschheit fortgedauert habe? Dieß bejaht *Pullein*. Er nimmt an, nicht der ganze Mensch Christus, sondern bloß sein Leib sei gestorben. s. Cramer VI. S. 487. 88. Eben so erhob sich ein Streit zwischen den Franciscanern und Dominicanern, ob das bei der Kreuzigung vergossene Blut auch zugleich von der Gottheit getrennt gewesen? Um Weihnachten 1462 fand darüber eine heftige Disputation in Rom statt. Die Dominicaner behaupteten die Affirmative, die Franciscaner die Negative. Pius II. verbot endlich den Streit durch eine Bulle im Jahr 1464. s. Gobellin. Comment. Pii II. Rom. 1584. p. 311. . . . Fleury, hist. eccles. XXIII. p. 167 fs.

§. 180.

Erlösung und Versöhnung.

* *Baur*, Gesch. der Versöhnungslehre. S. 113. ff. — *Seisen*, Nicolaus Methonensis, Anselmus Cantuariensis, Hugo Grotius, quod ad satisfactionis doctrinam a singulis excogitatam inter se comparati. Heidelb. 858. 4.

Die in der vorigen Periode ausgebildete mythische Vorstellung von dem Rechtshandel mit dem Teufel und einer Ueberlistung desselben von Seiten Gottes und Christi, fand auch noch in dieser Periode Anklang, so bei Johannes Damascenus, ¹⁾ mußte jedoch bald einer andern mehr dogmatischen, das Factum der Erlösung aus der Nothwendigkeit göttlicher und menschlicher Verhältnisse ableitenden Be-

trachtungsweise Platz machen, oder wenigstens sich ihr unterordnen. Den Uebergang zu ihr bildet in der griechischen Kirche, unabhängig von Anselm, *Nicolaus von Methone*,²⁾ während im Abendlande *Anselm von Canterbury* mit größerem Aufwande von Scharfsinn und in einer bisher nicht erreichten Vollständigkeit der Argumentation, den Satz durchführte, daß Gott, um die ihm durch die Sünde entzogene Ehre wieder herzustellen, nothwendig habe Mensch werden müssen, um so als Gottmensch durch den freiwilligen Tod, dem er sich unterzog, die Schuld abzutragen, die außer ihm weder ein himmlisches, noch ein irdisches Wesen abtragen konnte, wodurch er der göttlichen Heiligkeit nicht nur Genüge leistete, sondern zugleich durch die Freiwilligkeit, womit es geschah, mehr that, als gefordert werden konnte, mithin zur Belohnung dafür die Befreiung der Menschen von der ihnen zugedachten Strafe auswirkte. So wurde der Widerstreit der göttlichen Liebe mit der göttlichen Gerechtigkeit und Heiligkeit ausgeglichen.³⁾

¹⁾ De fide orth. III. 1.: αὐτὸς γὰρ ὁ δημιουργὸς τε καὶ κύριος τὴν ὑπὲρ τοῦ οἰκείου πλάσματος ἀναδέχεται πάλιν, καὶ ἔργῳ διδάσκαλος γίνεται. Καὶ ἐπειδὴ θεότητος ἐλπίδι ὁ ἐχθρὸς δελεάζει τὸν ἄνθρωπον, σαρκὸς προβλήματι δελεάζεται καὶ δείκνυται ἅμα τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ σοφὸν, τὸ δίκαιόν τε καὶ τὸ δυνατόν τοῦ θεοῦ· τὸ μὲν ἀγαθὸν, ὅτι οὐ παρείδε τοῦ οἰκείου πλάσματος τὴν ἀσθένειαν, ἀλλ' ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτῷ πεσόντι, καὶ χεῖρα ὤρεξε· τὸ δὲ δίκαιον, ὅτι ἀνθρώπου ἡττηθέντος οὐχ ἔτε-

ρον ποιεῖ νικῆσαι τὸν τύραννον, οὐδὲ βιά ἐξαρπάζει τοῦ θανάτου τὸν ἄνθρωπον, ἀλλ' ὃν πάλαι διὰ τὰς ἁμαρτίας καταδουλοῦται ὁ θάνατος, τοῦτον ὁ ἀγαθὸς καὶ δίκαιος νικητὴν πάλιν πεποίηκε, καὶ τῷ ὁμοίῳ τὸν ὅμοιον ἀνεσώσατο, ὅπερ ἄπορον ἦν· τὸ δὲ σοφὸν, ὅτι εὔρε τοῦ ἀπόρου λύσιν εὐπρεπεστάτην. Zwar bestritt er die Vorstellung (des Gregor von Nyssa), daß der Teufel das Lösegeld erhalten, III. 27: *μη γὰρ γένοιτο τῷ τυράννῳ τὸ τοῦ δεσπότου προσενεχθῆναι αἷμα.* aber wunderlich genug klingt das Folgende: *πρόξεισι τοιγαροῦν ὁ θάνατος καὶ καταπιὼν τὸ σῶματος δέλεαρ τῷ τῆς θεότητος ἀγκίστρῳ περιπίρεται, καὶ ἀναμαρτήτου καὶ ζωοποίου γευσάμενος σώματος διαφθείρεται καὶ πάντας ἀνάγει, οὓς πάλαι κατέπιεν.*

2) Anecd. I. p. 25. ms. fol. 148 b. bei Seisen p. 1. ibid. p. 50 fs. fol. 150 b. bei Seisen p. 2: *ἦν γὰρ θανάτῳ ὑπεύθυνον τὸ πᾶν ἡμῶν γένος· πάντες γὰρ ἥμαρτον, κέντρον δὲ τοῦ θανάτου ἐστὶν ἡ ἁμαρτία (1 Cor. 15, 56.), δι' ἧς τρώσας ἡμᾶς ὁ θάνατος καταβέβληκε, καὶ ἄλλως οὐκ ἦν τῶν δεσμῶν τῆς δουλείας ἀπαλλαγῆναι τοὺς δόρατι ληφθέντας, ἢ διὰ θανάτου (Rom. 5, 14.). Τὰ γὰρ λύτρα ἐν τῇ αἰρέσει κεῖται τῶν κατεχόντων. Οὐκ ἦν οὖν ὁ δυνάμενος ὑπελθεῖν τὸ δράμα καὶ ἐξαγορᾶσαι τὸ γένος, οὐκ ἦν οὐδεὶς τῶν τοῦ γένους ἐλεύθερος· μόγισ δὲ τῆς ἰδίας ἐνοχῆς ἐλευθεροῦνται τισ, ὅς ἐαυτοῦ ἀποθνήσκων οὐ δυνάμενος συνελευθερῶσαι ἓνα γοῦν ἑαυτῷ. Εἰ δὲ οὐδένα, τίς ἦν δυνατὸς, ὅλον κόσμον ἀπαλλάξαι δουλείας; εἰ γὰρ καὶ ἀξιοχρεὼς ἦν πρὸς τὴν ἰδίαν ἐλευθερίαν ἕκαστος· ἀλλ' οὖν οὐκ ἦν πρέπον, πάντας ἀποθανεῖν, οὐδὲ ὑπὸ τὴν τοῦ θανάτου ἐξουσίαν καταμεῖναι. Τίνος οὖν ἦν τὸ κατόρθωμα; δῆλον ὅτι ἀναμαρτήτου τινός. Τίς δὲ τῶν πάντων ἀναμάρτητος ἢ μόνος ὁ θεός; ἐπειδὴ τοίνυν καὶ θεοῦ τὸ ἔργον ἦν καὶ χωρὶς θανάτου καὶ τῶν ἡγησαμένων τοῦ θανάτου παθῶν ἀδύνατον ἦν τελεσθῆναι, ὁ θεὸς δὲ παθῶν καὶ θανάτου ἐστὶν ἀπαράδεκτος, προσέλαβε φύσιν παθῶν καὶ θανάτου δεκτικὴν, ὁμοουσίαν ἡμῖν ὑπάρχουσαν κατὰ πάντα καὶ ἀπαράλλάκτως ἔχουσαν πρὸς ἡμᾶς, ὅμου λαβὴν δίδους τῷ προσπαλαίοντι θανάτῳ κατὰ σάρκα, καὶ δι' αὐτῆς τῆς ὑποκειμένης αὐτῷ φύσεως καταγωνιούμενος αὐτὸν,*

ἵνα μήτε αὐτὸς χώραν σχοίη λέγειν, οὐχ ὑπὸ ἀνθρώπου, ἀλλ' ὑπὸ Θεοῦ ἡττηθῆσθαι, μήτε μὴν ἡμεῖς καταμαλακίζοιμεθα πρὸς τοὺς ἀγῶνας· καιροῦ καλοῦντος ἔχοντες παράδειγμα τὴν ὁμοφυῆ καὶ ὁμοούσιον σάρκα, ἐν ᾗ κατεκρίθη ἡ ἁμαρτία, χώραν οὐδόλως εὐροῦσα ἐν αὐτῇ. . . . Οὐ γὰρ μάτην τι γέγονε τῶν περὶ τὸ τίμιον αὐτοῦ πάθος συμβεβηκότων, ἀλλὰ λόγῳ τινὶ κρείττονι καὶ ἀναγκαίῳ, πᾶσαν λόγων δύναμιν ὑπερβάλλοντι. Vergl. Refut. p. 155 fs. bei Seisen p. 4. und Ullm. S. 90 ff. «Die Uebereinstimmung (mit Anselm) liegt hauptsächlich in dem Versuch zu beweisen, dass der Erlöser nothwendig ein Gottmensch habe sein müssen, der Unterschied besonders darin, dass Anselm die Nothwendigkeit des Todes Jesu in Beziehung setzt auf die göttliche Heiligkeit, Nicolaus in Beziehung auf die Herrschaft, die der Satan über die sündigen Menschen ausübt.» Ullm. S. 94.

3) «Das Verhältniss, in welchem die Anselmische Satisfactionstheorie zu der bisher gangbarsten Vorstellung steht, spricht sich vor allem in dem entschiedenen Widerspruch aus, welchen Anselm gegen die Voraussetzung erhob, auf welcher die letztere in Ansehung des Teufels beruht.» *) Baur S. 155. Cur Deus homo I. 7. und II. 19: Diabolo nec Deus aliquid debebat nisi poenam, nec homo, nisi vicem, ut ab illo victus illum revinceret; sed quidquid ab illo exigebatur, hoc Deo debebat, non diabolo. Anselms Theorie geht vielmehr

*) Es dürfte überhaupt beachtet werden, wie das dämonische Reich bei der fortschreitenden dogmatischen Entwicklung im Laufe der Zeiten immer weiter zurückgedrängt wird, wie die Schatten vor dem Lichte schwinden. Die erste Periode gestattete dem dämonischen Reich noch einen grossen Spielraum in der Lehre von Gott und der Weltregierung bis zur völligen Ueberwindung des Manichäismus; eben so in der Anthropologie, bis durch die augustinische Erbsündenlehre in der 2. Periode der Grund der Sünde tiefer in den Menschen hineingelegt wurde. Endlich wird in dieser Periode auch die Christologie und Soteriologie freier vom Dämonischen, das bis auf die Eschatologie zurückgedrängt wird, wo dann zuletzt der Teufel in der Hölle seinen eigentlichen Ort findet.

von dem Begriff der Sünde aus (vgl. §. 176. Anm. 4.). Der Mensch ist schuldig, Gott zu ehren; durch die Sünde hat er ihm seine Ehre entzogen, und muß sie ihm auf eine eclatante Weise wiederherstellen. I. 11: Hunc honorem debitum qui Deo non reddit, aufert Deo quod suum est et Deum exhonorat, et hoc est peccare. Quamdiu autem non solvit, quod rapuit, manet in culpa; nec sufficit solummodo reddere, quod ablatum est, sed pro contumelia illata plus debet reddere, quam abstulit. Vergl. c. 15: Necesse est ergo, ut aut ablatum honor solvatur, aut poena sequatur, alioquin aut sibi ipsi Deus justus non erit, aut ad utrumque impotens erit, quod nefas est vel cogitare. Zwar kann Gott seine Ehre nicht eigentlich (objectiv) entzogen werden; aber Gott muß um der Creaturen willen auf seiner Ehre halten; die Ordnung und Harmonie des Weltganzen erfordert es, I. c. 14: Deum impossibile est honorem suum perdere. . . c. 15: Dei honori nequit aliquid, quantum ad illum pertinet, addi vel minui. Idem namque ipse sibi honor est incorruptibilis et nullo modo mutabilis. Verum quando unaquæque creatura suum et quasi sibi præceptum ordinem sive naturaliter sive rationabiliter servat, Deo obedire et eum dicitur honorare; et hoc maxime rationalis natura, cui datum est intelligere quid debeat. Quæcum vult quod debet, Deum honorat; non quia illi aliquid confert, sed quia sponte se ejus voluntati et dispositioni subdit, et in rerum universitate ordinem suum et ejusdem universitatis pulchritudinem, quantum in ipsa est, servat. Cum vero non vult quod debet, Deum, quantum ad illam pertinet, inhonorat, quoniam non subdit se sponte illius dispositioni, et universitatis ordinem et pulchritudinem, quantum in se est, perturbat, licet potestatem aut dignitatem Dei nullatenus lædat aut decoloret. (Damit steht auch die Idee in Verbindung, daß durch die Schöpfung des Menschen die Lücke, welche die gefallenen Engel in der hierarchia cœlestis veranlaßt, ausgefüllt werde, c. 16. Vgl. §. 172. Anm. 5.) Aus bloßem Machtspruch der Barmherzigkeit zu verzeihen, wäre aus den angeführten Gründen Gottes unwürdig. I. c. 6. und c. 12: Non decet Deum peccatum sic impunitum dimittere. . . . Die Ungerechtigkeit hätte ja

dann ein Vorrecht vor der Gerechtigkeit. (*Liberior est injustitia, si sola misericordia dimittitur, quam justitia.*) Vgl. c. 19. Nun aber kann der Mensch die Genugthuung nicht leisten, da er durch die Erbsünde verderbt ist (I. c. 25: *quia peccator peccatorem justificare nequit*), und doch muß die Herstellung durch einen Menschen geschehen. I. c. 3: *Oportebat namque ut sicut per hominis inobedientiam mors in humanum genus intraverat, ita per hominis obedientiam vita restitueretur, et quemadmodum peccatum, quod fuit causa nostræ damnationis, initium habuit a femina, sic nostræ justitiæ et salutis auctor nasceretur de femina, et ut diabolus, qui per gustum ligni, quem persuasit, hominem vicerat, ita per passionem ligni, quam intulit, ab homine vinceretur.* Hätte aber Gott nicht einen unsündlichen Menschen erschaffen können? Wohl; dann aber wäre der erlöste Mensch in die Gewalt dessen gekommen, der ihn erlöst hätte, d. h. in die Gewalt eines Menschen, der selbst nur ein Knecht Gottes wäre, und dem auch die Engel nicht dienten (I. c. 5.). — Auch ist der Mensch ja Gott selbst den Gehorsam schuldig. I. c. 20: *In obedientia vero quid das Deo, quod non debes, cui jubenti totum, quod es et quod habes et quod potes, debes? Si me ipsum et quidquid possum, etiam quando non pecco, illi debeo, ne peccem, nihil habeo, quod pro peccato illi reddam.* — Irgend ein anderes höheres Wesen (ein Engel) kann auch nicht eintreten; denn das steht fest: *Illum, qui de suo poterit Deo dare aliquid, quod superet omne quod sub Deo est, majorem esse necesse est, quam omne quod non est Deus. . . . Nihil autem est supra omne quod Deus non est, nisi Deus. . . Non ergo potest hanc satisfactionem facere nisi Deus (II. c. 6.).* Wenn nun aber niemand die Satisfaction leisten kann, als Gott, und doch der Mensch sie leisten muß, so bleibt nichts anders übrig, als — der Gottmensch. *ibid.*: *Si ergo, sicut constat, necesse est, ut de hominibus perficiatur illa superna civitas, nec hoc esse valet nisi fiat prædicta satisfactio, quam nec potest facere nisi Deus, nec debet nisi homo: necesse est, ut eam faciat Deus homo.* Und zwar muß der Gottmensch aus Adams Geschlecht sein und von einer Jungfrau geboren (c. 8. vgl. §. 179. Schluss) und ebenso

will sichs am besten schicken, daßs von den 3 Personen der Trinität der Sohn Mensch werde (II. c. 9. vgl. §. 170. Anm. 6.) Um nun für die Menschen genug zu thun, mußte er etwas, was er Gott nicht schuldig war, was aber zugleich mehr war, als alles, was unter Gott steht, Gott zu geben haben. Den Gehorsam war er, wie jede vernünftige Creatur, Gott ohnehin schuldig; aber zu sterben war er nicht verbunden (c. 10. 11.). Dennoch wollte er freiwillig sterben. ib.: Video, hominem illum plane, quem quærimus, talem esse oportere, qui nec ex necessitate moriatur, quoniam erit omnipotens, nec ex debito, quia nunquam peccator erit, et mori possit ex libera voluntate, quia necessarium erit; denn der Tod ist das schwerste Opfer, das der Mensch bringen kann, ibid.: nihil asperius, aut difficilius potest homo ad honorem Dei sponte et non ex debito pati, quam mortem, et nullatenus se ipsum potest homo magis dare Deo, quam cum se morti tradit ad honorem illius. Aber eben durch das Freiwillige erhielt die That einen unendlichen Werth; denn sein Tod überwiegt die Zahl und Gröfse aller Sünden. c. 14. A.: Cogita etiam, quia peccata tantum sunt odibilia, quantum sunt mala, et vita ista tantum amabilis est, quantum est bona. Unde sequitur, quia vita ista plus est amabilis, quam sint peccata odibilia. B. Non possum hoc non intelligere. A. Putasne tantum bonum tam amabile posse sufficere ad solvendum, quod debetur pro peccatis totius mundi? B. Imo plus potest in infinitum. (Daher auch rückwirkend auf die Protoplasten c. 16. auch auf Maria selbst ib. u. cap. 17. vgl. §. 178. Anm. 2.). Das freiwillig dargebrachte Geschenk durfte nicht unerwidert bleiben. Der Sohn aber hatte schon zuvor, was der Vater hat: sonach muß die Belohnung einem Andern zu gut kommen, mithin dem Menschen (II. 19.). Ueber die Ausgleichung der Barmherzigkeit und Gerechtigkeit cap. 20: Misericordiam vero Dei, quæ tibi perire videbatur, cum justitiam Dei et peccatum hominis considerabamus, tam magnam tamque concordem justitiæ invenimus, ut nec major nec justior cogitari possit. Nempe quid misericordius intelligi valet, quam cum peccatori tormentis æternis damnato, et unde se redimat non habenti, Deus pater dicit: accipe Unigenitum meum,

et da pro te, et ipse Filius: tolle me, et redime te? . . . Quid etiam justius, quam ut ille, cui datur pretium majus omni debito, si debito datur affectu, dimittat omne debitum? Endlich die nicht zu übersehende Verwahrung Anselms am Schlusse (c. 22.): Si quid diximus, quod corrigendum sit, non renuo correctionem, si rationabiliter sit. Si autem testimonio veritatis roboratur, quod nos rationabiliter invenisse existimamus, Deo, non nobis attribuere debemus, qui est benedictus in sæcula. Amen.

Die anselmische Theorie leidet bei aller scheinbaren Consequenz 1. an einem innern Widerspruche, da A. selbst zugiebt, Gott könne die Ehre nicht objectiv entzogen werden, und doch sein Argument auf diese objective Thatsache baut, so aber dafs am Ende doch die Liebe und Barmherzigkeit Gottes ins Mittel tritt, indem sie die von einem *Andern* geleistete Genugthuung annimmt, und um *seinetwillen* den wirklichen Sündern die Schuld erläßt. Vgl. Baur S. 168—179. 2. Tritt die subjective Seite (das sittliche Moment) hinter die objective (das juristische) zurück, und verschwindet fast auf ein minimum (vergl. jedoch II. c. 18.). Es ist mehr eine Versöhnung Gottes mit den Menschen, als der Menschen mit Gott; s. Baur S. 181. Ullmann (Nic. von Methone S. 95.). Uebrigens ist wohl zu achten, dafs die anselm. Theorie nicht mit spätern (protestantischen) Entwicklungen verwechselt werde. Ob die Genugthuung im anselm. Sinn eigentlich *noch kein Strafleiden, sondern nur eine active Leistung sei?* da Strafe und Genugthuung sogar bei ihm aus einander treten (I. 15. *necesse est, ut omne peccatum satisfactio aut pœna sequatur*) s. Baur S. 185 ff. Indessen besteht doch eben die Leistung hauptsächlich, wo nicht ausschliesslich, in der Uebernahme von Leiden und Tod, so dafs man doch nicht wohl mit Baur sagen kann: *„der Begriff der genugthuenden und stellvertretenden Strafe finde sich hier noch nicht.“* Wohl aber genügt nach A. das Erleiden des Todes; von einem Lasten des göttlichen Zornes auf dem Erlöser, von Uebernahme der Höllenqualen, dem sogenannten Seelenleiden u. s. w. findet sich in Anselm keine Spur. Auch sticht der keusche und grofsartige tragische Stil, in dem das Ganze behandelt wird, bedeutend ab gegen die weichliche und weinerliche, ja sinnlich gefärbte Bluttheologie der spätern Zeit. — Ueber das Verhältnifs zur frühern Lehre (ob alt ob neu?) siehe Baur S. 186 ff.

§. 181.

Weitere Fortbildung.

Die Zeitgenossen und nächsten Nachfolger Anselms waren weit entfernt, diese seine Theorie sich unbedingt anzueignen.¹⁾ Vielmehr trat Abälard wie in andern Dingen, so auch hier auf die entgegengesetzte Seite, indem er vorzüglich das sittliche Moment heraushob, und die Gegenliebe erweckende Liebe Christi als das erlösende Princip bezeichnete,²⁾ wogegen *Bernhard von Clairvaux* mehr die mystische Idee des stellvertretenden Todes geltend machte.³⁾ Näher an die anselmische Lehre schloß sich *Hugo von St. Victor* an, doch mit der Modification, daß er wieder auf die ältere Vorstellung von einem Rechtshandel mit dem Teufel zurücklenkte, dabei aber auch zugleich mit Abälard an die sittliche Bedeutung des Todes erinnerte,⁴⁾ während *Robert Pullein* und *Peter der Lombarde* noch bestimmter zu Abälard hinüberneigen.⁵⁾ Die spätern Scholastiker stellten sich wieder auf den anselmischen Grund, und bildeten von da das Dogma weiter aus.⁶⁾ So namentlich *Thomas von Aquin*, der das hohepriesterliche Amt Christi hervorhob, und besonders Gewicht auf das überschüssige Verdienst des Todes Jesu legte,⁷⁾ welches letztere *Duns Scotus* in dem Grade bestritt, daß er sogar das Zureichende desselben in Abrede stellte,⁸⁾ von Sei-

ten Gottes aber eine freiwillige acceptatio statuirte. *Wickliffe* und *Wessel* hoben die Satisfactionstheorie im praktischen Interesse evangelischer Frömmigkeit hervor, und leiteten auch damit die Reformationsperiode ein.⁹⁾ Die Mystiker versenkten sich entweder mit Verzichtleistung auf dogmatische Bestimmungen rein mit dem Gefühl und der Phantasie in den Abgrund der am Kreuz gestorbenen Liebe, oder sie suchten in der Wiederholung des einmal geschehenen Opfers an sich selbst, in der am eigenen Fleische vollzogenen Kreuzigung den eigentlichen Nerv der Erlösung,¹⁰⁾ wobei die pantheistische Mystik die Eigenthümlichkeit des Verdienstes Christi verwischte,¹¹⁾ während von orthodoxer Seite die äußerliche und mythologisirende Auffassung des Dogmas als eines Rechtshandels, zu gräulichen poëtischen Verzerrungen hinführte.¹²⁾

¹⁾ „Muss man in der anselmischen Satisfactionstheorie eine glänzende Probe des dialektisch-speculativen Scharfsinns der Scholastiker anerkennen, so hat die Wahrnehmung etwas Befremdendes, dass A. gleichwohl mit derselben ganz allein steht und keinen seiner Nachfolger von der Nothwendigkeit des von ihm genommenen Standpunctes überzeugt zu haben scheint.“ Baur S. 189.

²⁾ Einmal widersetzte sich Abälard, wie Anselm, und noch entschiedener als dieser, der Einmischung des Teufels. Comment. in Ep. ad Rom. L. II. Opp. p. 550. bei Mschr. von Cölln S. 163. Baur S. 191. Den eigentlichen Grund der Versöhnung giebt er p. 553. an (bei Baur S. 194): Nobis autem videtur, quod in hoc justificati sumus in sanguine Christi et Deo reconciliati, quod per hanc singularem

gratiam nobis exhibitam, quod filius suus nostram suscepit naturam, et in ipso nos tam verbo, quam exemplo instituendo usque ad mortem perstitit, nos sibi amplius per amorem astrixit, ut tanto divinæ gratiæ accensi beneficio, nil jam tolerare propter ipsum vera reformidet caritas. . . . Redemptio itaque nostra est illa summa in nobis per passionem Christi dilectio, quæ nos (*leg.* non) solum a servitute peccati liberat, sed veram nobis filiorum Dei libertatem acquirit, ut amore ejus potius quam timore cuncta impleamus, qui nobis tantam exhibuit gratiam, qua major inveniri, ipso attestante, non potest. *„So stehen demnach die beiden Repräsentanten der in ihrer ersten Periode in ihrer kühnsten Jugendkraft sich entwickelnden Scholastik, Anselm und Abälard, in der Lehre von der Erlösung und Versöhnung sich grade gegenüber. Der Eine findet den letzten Grund derselben in der für die unendliche Schuld der Sünde ein unendliches Aequivalent verlangenden göttlichen Gerechtigkeit, also in einer im Wesen Gottes begründeten Nothwendigkeit, der Andere nur in der freien Gnade Gottes, die durch die Liebe, die sie in den Menschen entzündet, die Sünde und mit der Sünde auch die Schuld der Sünde tilge.“* Baur S. 195. Ueber die Versuche Abälards, deunoch auch die Erlösung unter den Gesichtspunct der Gerechtigkeit zu stellen, s. ebend. (als Ergänzung).

³⁾ Bernhard griff Abälard zunächst von der Seite an, daß der Teufel kein Recht auf den Menschen gehabt habe, s. Ep. 190. de erroribus Abælardi ad Innocentem III. bei Mschr. von Cölln S. 164. Baur S. 202. Er unterscheidet zwischen jus acquisitum und nequiter usurpatum, juste tamen permissum. Letzteres schreibt er dem Teufel zu. Sic itaque homo juste captivus tenebatur: ut tamen nec in homine, nec in diabolo illa esset justitia, sed in Deo. Dabei hob Bernhard besonders hervor, daß Christus als das Haupt für die Glieder genug gethan habe — satisfecit caput pro membris, Christus pro visceribus suis. bei Baur S. 202. 3. Am meisten schließt er sich an Augustin und Gregor den Großen an.

⁴⁾ Bei Hugo tritt Gott als patronus des Menschen gegen den Teufel auf. Vorher aber mußte er erst versöhnt wer-

den. Diese Idee besonders ausgeführt im dialog. de sacramentis legis naturalis et scriptæ. De sacram. c. 4.: Dedit Deus gratis homini, quod homo ex debito Deo redderet. Dedit igitur homini hominem, quem homo pro homine redderet, qui, ut digna recompensatio fieret, priori non solum æqualis, sed major esset. Ut ergo pro homine redderetur homo major homine, factus est Deus homo pro homine — Christus ergo nascendo debitum hominis patri solvit et moriendo reatum hominis expiavit, ut, cum ipse pro homine mortem, quam non debebat, sustineret, juste homo propter ipsum, mortem, quam debebat, evaderet, et jam locum calumniandi diabolus non inveniret, quia et ipse homini dominari non debuit, et homo liberari dignus fuit. — Dagegen mehr abälardisch c. 10: . . . Ut in Deo humanitas glorificata exemplum esset glorificationis hominibus; ut in eo, qui passus est, videant, quid ei retribuere debeant, in eo autem, qui glorificatus est, considerent, quid ab eo debeant expectare; ut et ipse sit via in exemplo et veritas in promisso et vita in præmio. Liebner S. 417 ff. Baur S. 206. 8.

⁵⁾ Ueber Pullein, den sonst Bernhard wegen seiner Rechtgläubigkeit rühmte, s. Cramer Thl. VI. S. 490 ff. Baur S. 205. Der Lombarde hebt unter allen Scholastikern das psychologisch-sittliche Moment am meisten hervor. Baur S. 209. Sent. Lib. III. Dist. 19. A.: Quomodo a peccatis per ejus mortem soluti sumus? Quia per ejus mortem, ut ait Apostolus, commendatur nobis caritas Dei, i. e. apparet eximia et commendabilis caritas Dei erga nos in hoc, quod filium suum tradidit in mortem pro nobis peccatoribus. Exhibita autem tantæ erga nos dilectionis arrha et nos movemur accendimurque ad diligendum Deum, qui pro nobis tanta fecit, et per hoc justificamur, i. e. soluti a peccatis justi efficimur. Mors ergo Christi nos justificat, dum per eam caritas excitatur in cordibus nostris. — Entschieden spricht der Lombarde gegen die Vorstellung, als ob durch den Tod Christi Gott gleichsam umgestimmt worden wäre zu Gunsten der Sünder, ibid. F.: Reconciliati sumus Deo, ut ait apostolus, per mortem Christi. Quod non sic intelligendum est, quasi nos ei sic reconciliaverit Christus, ut inciperet amare quos oderat, sicut reconciliatur

inimicus inimico, ut deinde sint amici, qui ante se oderant, sed jam nos diligenti Deo reconciliati sumus. Non enim ex quo ei reconciliati sumus per sanguinem filii, nos cœpit diligere, sed ante mundum, priusquam nos aliquid essemus. — Doch kommt auch die Stellvertretung bei dem Lōmbarden zu ihrem Rechte, wenn gleich sehr allgemein gehalten (wie bei Bernhard von Clairvaux) a. a. O. D: Non enim sufficeret illa pœna, qua pœnitentes ligat ecclesia, nisi pœna Christi cooperaretur, qui pro nobis solvit (Baur S. 215), und eben so spielt auch der Teufel in dem lombardischen System eine merkwürdige Rolle. (Quid fecit redemptor captivatori nostro? tetendit ei muscipulam crucem suam: posuit ibi quasi escam sanguinem suum.) Baur S. 211. vgl. S. 79.

⁶⁾ So Alanus ab Ins. III. (bei Pez T. I. p. 495—97), Albert der Gr. (Sent. L. III. Dist. 20. Art. 7.) Alexander von Hales (Summæ P. III. Qu. 1. Membr. 4 fs. Cramer VII. S. 574 ff. Baur S. 215. Anm.) Bonaventura (Opp. T. V. p. 191 fs. ebend. S. 218 ff.).

⁷⁾ Summ. Pars III. Qu. 22. (de sacerdotio Christi) bei Mschr. von Cölln S. 166. — die Satisfactionstheorie: ibid. qu. 46—49. Baur S. 250 ff. Vor allem wird die Nothwendigkeit des Leidens erörtert und die Frage, ob Gott auch auf andere Weise die Menschen hätte erlösen können? Ja und nein, je nachdem man den Begriff der Nothwendigkeit faßt (Art. 2. Baur S. 252.). Jedenfalls war das Leiden Christi der schicklichste und zweckmäfsigste Weg. Auch dafs Christus am Kreuz litt, hat seine Bedeutung, wobei nicht nur (mit Andern) an den Baum des Paradieses, sondern auch daran erinnert wird, das Kreuz sei ein Symbol verschiedner Tugenden, sowie der Breite, Höhe, Länge und Tiefe, von welcher der Apostel rede, unserer Erhöhung in den Himmel u. s. w. Auch wird (während Anselm sich mit der einfachen Thatsache des Todes begnügte) bereits erörtert, dafs Christus alle menschlichen Leiden erduldet habe an Ehre, Gut, Seele, Leib, an Haupt, Händen und Füfsen; daher auch der Schmerz des Leidens Christi der allergröfste, der im gegenwärtigen Leben erduldet werden kann (wofür wieder mehrere

Gründe). Demungeachtet aber blieb (nach Art. 8.) der Seele fortwährend der Genuß der Seligkeit (also auch hier noch keine Höllenqual der Seele, kein Tragen des ewigen Fluches, freilich dann auch kein vollständiges Leiden). Auch bei Thomas tritt (wie bei Bernhard von Clairvaux) die mystische Idee hervor, wonach das Haupt für die Glieder leidet (Quæst. 48. Art. 1.): Christus per suam passionem non solum sibi, sed etiam omnibus membris suis meruit salutem. Passio non est meritoria, inquantum habet principium ab exteriori, sed secundum quod eam aliquis voluntarie sustinet, sic habet principium ab interiori, et hoc modo est meritoria. — Durch eben jene mystische Idee beseitigt Thomas den Einwand, daß Einer für den Andern nicht genug thun könne; denn sofern Zwei durch die Liebe Eins sind, kann Einer für den Andern genug thun. Ueber das meritum superabundans qu. 48. Art. 2: Christus autem ex charitate et obedientia patiundo, majus aliquid Deo exhibuit, quam exigeret recompensatio totius offensæ humani generis: primo quidem propter magnitudinem charitatis, ex qua patiebatur; secundo propter dignitatem vitæ suæ quam pro satisfactione ponebat, quæ erat vita Dei et hominis; tertio propter generalitatem passionis et magnitudinem doloris assumti . . . et ideo passio Christi non solum sufficiens, sed etiam superabundans satisfactio fuit pro peccatis humani generis (1 Joh. 2, 2.). Ueber die weitem Bestimmungen Baur a. a. O. Mschr. von Cölln S. 167.

⁸⁾ Duns Scotus in Sent. L. III. Dist. 19: . . Quantum vero attinet ad meriti sufficientiam, fuit profecto illud finitum, quia causa ejus finita fuit, videlicet voluntas naturæ assumptæ, et summa gloria illi collata. Non enim Christus quatenus Deus meruit, sed in quantum homo. Proinde si exquiras, quantum valuerit Christi meritum secundum sufficientiam, valuit procul dubio quantum fuit a Deo acceptatum. Siquidem divina acceptatio est potissima causa et ratio omnis meriti. . . . Tantum valuit Christi meritum sufficienter, quantum potuit et voluit ipsum Trinitas acceptare u. s. w. — Der Hauptnerv der anselmischen Deduction: Cur Deus homo? ist hier sonach durchschnitten; denn da Chri-

stus nur nach seiner menschlichen Natur gelitten hat, so hätte eben so gut auch ein Engel oder ein anderer Mensch leiden können, was auch von Duns Scotus nicht geläugnet wird. Vgl. Baur S. 256. Darum erscheint auch das Leiden Christi dem Scotus nicht als etwas Nothwendiges, noch weniger als dem Thomas Aquin. Die Vergleichung beider Systeme s. bei Baur S. 257. 58. Zwischen beiden steht Bonaventura in der Mitte, der eine perfectio et plenitudo meriti Christi lehrt. Brev. IV. c. 7. Cent. III. sect. 30.

⁹⁾ Wikliffe, Trialogus III. c. 25. (de incarnatione et morte Christi) bei Baur S. 275. So großes Gewicht er indessen auf den Satisfactionsbegriff legt, eben so großes legt er auf die Buße. — Nach Wessel ist Christus schon durch die Darstellung des göttlichen Lebens Erlöser (ein seit Anselm fast abhanden gekommener Gedanke!). Gleichwohl aber ist er auch Mittler; er ist Gott, Priester und Opfer zugleich. Wir erblicken in ihm den versöhnenden und den versöhnten Gott. Vgl. de magn. pass. c. 17. und Exempla scalæ meditationis Ex. III. p. 391. bei Ullm. S. 261. Baur S. 277. Auch „*Wessel betrachtete das Leiden Jesu als ein stellvertretendes, aber doch nicht bloß auf eine äusserliche juridische Weise, sondern immer unter der Bedingung des lebendigen Glaubens und einer Aneignung des Geistes Christi.*“ Ullm. S. 264. Daher tritt auch bei ihm (wie bei Abälard und dem Lombarden) das Moment der Liebe besonders heraus. Wer die Bitterkeit des Leidens Christi ermessen will, der muß vor allen Dingen ein in der Liebe geübtes Auge mitbringen, de magn. passionis p. 19. Weitere Belegstellen bei Ullm. und Baur a. a. O.

¹⁰⁾ Die sentimentale Beschauung der Leiden Jesu und das Reden von dem „*minnerichen, rosenfarbnen Blute*“ (z. B. bei Suso) hat allerdings in der Mystik seinen Sitz. Aber dabei ließen es die ächten Mystiker nicht bewenden. So zeigt der Verfasser der deutschen Theol. c. 5., wie Gott menschliche Natur an sich genommen habe, zur Besserung des Falles; fährt aber dann fort: „Und obgleich Gott alle Menschen an sich nähme, die da sind und in ihnen vermenschet würde und sie in sich vergottete, und dasselbe aber geschähe nicht in mir, mein Fall und Abkehren würde

nimmermehr gebessert.ⁿ — Mit bestimmterer Beziehung auf das versöhnende Leiden sagt Tauler (in der Pred. über Luc. X, 23. bei Wackernagel, Leseb. I. Sp. 868): Sit din grofser got also gar zuo niute ist worden vnd verurteilt ist von sinen creaturen vnd gecriutziget ist vnd erstorben, alius foltu mit getultigeme lidende vnd mit aller lidender demuetikeit *dich in sin liden erbilden vnd dich darin trucken*. Vgl. auch dessen Pred. I. S. 289. (Charfr.). Der Meister Bischof Albrecht spricht: es sint xxiii stunden vnder tage vnt nacht: der stunden nime eine us unt teile fi entzwei, vnd vertribe das mit vnsers herren marter: das ist dem menschen besser vnt ouch nützer, denne ob sin alliu menschen gedehtin vnt alle heiligen vnt alle gottes engele vnd maria gotz muoter selber: als der mensch ftirbet eines liplichen totes, also ftirbet er an allen vntugenden von *eim lutern inkere eins ernsthaften gedankes der marter vnsers herren ihesu cristi*. (Sprüche deutscher Mystiker bei Wackern. Sp. 889.) — Nicht aber nur innerlich drangen die Mystiker auf Wiederholung des Leidens Christi, sondern die Selbstpeinigungen der Asketen, vor allem die der Geißler im Mittelalter stellten es auch äußerlich dar, freilich so dann, dafs durch Hervorhebung des eignen Verdienstes, das Verdienst Christi selbst wieder in den Schatten gestellt wurde. So heifst es in einem Leich der Geißeler (1349): durch got vergiuze wir vnser blut, daz ist uns zu den fünden gut. (Hoffm. Geschichte des deutschen Kirchenliedes S. 94.)

¹¹⁾ Die Begharden lehrten: Christus non est passus pro nobis, sed pro se ipso. Mosh. p. 236. Amalrich von Bena behauptete, alle Christen seien Glieder Christi in dem Sinne, dafs sie als solche die Leiden Christi am Kreuz mit ausgestanden hätten. (Engelh. Abh. S. 233.) Also die Umkehrung des Satzes, wonach das Haupt für die Glieder gestorben (bei Bernhard und Thomas von Aquin).

¹²⁾ Wurde doch der Rechtsstreit zwischen Christus und dem Teufel im 15. Jahrhundert von Jacob de Therramo unter dem Titel: Belial als ein Fastnachtspiel behandelt! s. Baur S. 80. und Döderlein, diss. inaug. (1774.

73.) in opusc. acad. Jen. 789. Vergl. ein ähnliches Stück *Extractio animarum ab inferno* in den *English Miracle-Plays or Mysteries* von *W. Marriott*. Bas. 1858. p. 161.

§. 182.

Zusammenhang der Soteriologie mit der Christologie.

Durch die anselmische Lehre wurden Menschwerdung und Tod Jesu so sehr als die Angeln des Erlösungswerkes betrachtet, daß das zwischen beiden drinn liegende reiche Leben des Erlösers an religiöser Bedeutung würde verloren haben, wäre nicht wieder daran erinnert worden, daß schon das gottmenschliche Leben selbst die Versöhnung in sich getragen,¹⁾ und wollte es jetzt den Anschein gewinnen, als sei Christus nur geboren worden, um zu sterben, so daß wenn keine Sünde zu versöhnen gewesen, auch kein Christus erschienen wäre, so wiesen Andere, wiewohl in verschiedenem Sinn und Zusammenhange, am sinnigsten Wessel, auf die Bedeutung hin, welche die Offenbarung Gottes im Fleische, auch unabhängig von der Sünde und ihren Folgen, als der Schlufsstein der Schöpfung und die Krone der Menschheit haben mußte.²⁾

¹⁾ Siehe Wessel im vor. §. Anm. 9.

²⁾ Vergl. Bd. I. §. 64. „*Die Frage, ob Christus auch ohne Sünde Mensch geworden wäre, kam erst im Mittelalter in eigentliche Discussion, veranlasst, wie es scheint, zuerst durch Rupertus Abbas Tuitiensis S. 12.*“ Dorner S. 154. — Thomas von Aquin war nahe daran, die Erscheinung Christi im Fleische zugleich als Vollendung der

Schöpfung zu fassen. Im Comment. zu den Sent. Lib. III. Dist. 1. Qu. 1. Art. 3. sagt er, durch die incarnatio sei nicht blos Erlösung von der Sünde, sondern auch humanæ naturæ exaltatio et totius universi consummatio bewirkt worden. Vgl. Summ. P. III. Qu. 1. Art. 3: ad omnipotentiam divinæ virtutis pertinet, ut opera sua perficiat et se manifestet per aliquem infinitum effectum, cum sit finita per suam essentiam; dennoch bleibt ihm (nach P. III. Qu. 1. 3.) wahrscheinlicher, Christus wäre nicht Mensch geworden, wenn keine Sünde gewesen. Diese Ansicht überwog, und lieber pries man (mit Augustin) die Sünde selbst als felix culpa (so Richard von St. Victor de incarn. verbi c. 8.), als dafs man die Erscheinung Christi aufer Verbindung mit der Sünde für möglich gehalten hätte. Duns Scotus neigte sich jedoch zum Letztern, freilich im Zusammenhange mit pelagianischer Richtung,*) Lib. III. Sent. Dist. VII. Qu. 3. und Dist. XIX. Aber auch der keineswegs pelagianisch gesinnte Wessel drang vorzüglich darauf (de incarn. c. 7. und c. 11.) bei Ullm. S. 234. Nach ihm

*) Wie später die Socinianer. Allerdings läfst sich die Theorie auch so wenden, *„dafs sie zur Geringschätzung der Sünde, und mehr zur Erhebung der Menschheit, als der Würde Christi ausschlägt.“* (Dorner S. 137). Aber ob die Ansicht von einer felix culpa, wonach am Ende die Sünde zur θεοτόκος erhoben wird, nicht gar noch zur pantheistischen Vergötterung der Sünde, mithin gleichfalls zur ethischen Geringschätzung derselben führen könne? ist eine andere Frage; so wie auch wieder umgekehrt, wenn man von der *ernsten* Bedeutung der Sünde ausgeht, die Erscheinung Christi aber dann als *blofse* nothwendig gewordene Reparatur des Schadens betrachtet, der freudige Eindruck davon verwischt, und die Weihnachtsfreude unzeitig in eine weinerliche Passionsklage verwandelt wird. Hierin liegt das Hauptgebrechen der anselmischen Theorie. Was aber die Erhebung der Menschheit auf Kosten der Würde Christi betrifft, so wird letztere durch die Wesselsche Fassung nicht nur nicht gefährdet, sondern dadurch gehoben, dafs Christus nicht um des Fleisches, sondern um *seinetwillen* Fleisch geworden ist, und eben damit der menschliche Stolz zurückgedrängt.

liegt die höchste Ursache der Menschwerdung des Gottessohnes nicht in dem Menschengeschlecht, sondern in dem Gottessohne selbst; er ward Mensch um seinetwillen; nicht erst das Eintreten der Sünde konnte diesen göttlichen Willensentschluss hervorrufen; er wäre Mensch geworden, wenn auch Adam nicht gesündigt hätte: Si incarnatio facta est principaliter propter peccati expiationem, sequeretur, quod anima Christi facta sit non principali intentione, sed quadam quasi occasione. Sed inconveniens est, nobilissimam creaturam occasionaliter esse introductam. (bei Dorner S. 140.)

FÜNFTER ABSCHNITT.

Die Heilsordnung.

§. 185.

Prädestination.

(Gottschalkischer Streit.)

Cellot, L., historia Gotteschalci. Par. 655. f. Staudenmaier, Scotus Erigena S. 170 f.

So groß auch im Abendlande das Ansehen Augustins war, so hatte doch in Beziehung auf die Prädestinationslehre eine mehr oder minder semi-pelagianisirende Vorstellungsweise die Oberhand gewonnen.¹⁾ Als daher im 9. Jahrhundert der Mönch Gottschalk, im fränkischen Kloster Orbais, es wagte mit der streng augustinischen Lehre wieder aufzutreten, ja diese bis zur Behauptung einer dop-

pelten Vorherbestimmung, sowohl zur Seligkeit, als zur Verdammnis, auf die Spitze zu treiben,²⁾ zog er sich dadurch Verfolgung zu. Rabanus Maurus bestritt ihn zunächst,³⁾ und auf den Synoden zu Mainz (848) und Chiersy (Carisiacum) (849) wurde (am letztern Orte unter Mitwirkung des Erzbischofs Hinkmar von Rheims) das Verdammungsurtheil über Gottschalk gesprochen.⁴⁾ Wenn nun auch *Prudentius von Troies*,⁵⁾ *Ratramnus*,⁶⁾ *Servatus Lupus*⁷⁾ u. a. m. Gottschalks, oder zum mindesten des strengern Augustinismus sich annahmen, so wufste doch der gewandte Dialektiker *Johannes Scotus Erigena* durch die dem Augustin selbst entlehnte Behauptung, dafs das Böse etwas Negatives sei, und als solches von Gott nicht prädestinirt sein könne, den Schein augustinischer Rechtgläubigkeit zu retten.⁸⁾ Was *Prudentius* und *Florus* (Magister) ihm entgegeneten, wurde ebenso wenig beachtet, als die Verwendung, welche der Erzbischof *Remigius von Lyon* für Gottschalk eintreten liefs.⁹⁾ Vielmehr wurden auf der zweiten Synode zu Chiersy (853) vier Lehrartikel im Sinne Hinkmars festgestellt,¹⁰⁾ denen zwar einige Bischöfe auf der Synode von Valence 6 andere entgegensetzten, und die auch die Bestätigung der Synode zu Langres (859) erhielten,¹¹⁾ gegen die aber Hinkmar aufs Neue eiferte.¹²⁾ Gottschalk, das endliche Opfer fremder

Leidenschaft, trug sein Schicksal mit der Standhaftigkeit und Resignation, die wir mit dem Glauben an eine ewige Vorherbestimmung bei allen Völkern und Individuen zu allen Zeiten verbunden sehen.

¹⁾ In der griech. Kirche blieb es ohnehin bei den frühern Bestimmungen. Joh. Dam. de fide orth. II. c. 30: *χρὴ γινώσκειν ὡς πάντα μὲν προγινώσκει ὁ θεὸς, οὐ πάντα δὲ προορίζει· προγινώσκει γὰρ τὰ ἐφ' ἡμῶν, οὐ προορίζει δὲ αὐτά.* (Vergl. §. 177. 1.) — Für das Abendland vergl. Bd. I. §. 114. Beda (Expositio allegorica in Cant. Cant.) und Alcuin (de Trin. II. c. 8.) schlossen sich zwar an Augustin an; verwahrten sich aber gegen die *præd. duplex*. Vgl. Mschr. von Cölln S. 121. 22. Ueber die unbewufte Entfernung von Augustin vgl. Neander R. G. IV. S. 412 ff.

²⁾ Ueber seine persönlichen Schicksale und den möglichen Zusammenhang derselben mit seiner Lehre s. Neander a. a. O. S. 414 ff. und Staudenm. a. a. O. bes. S. 175. Seine und auch der Gegner Ansichten zu entnehmen aus: Guilb. Mauguin. vett. auctorum qui sec. 9. de prædestinatione et gratia scripserunt opera. Par. 650. 2 Voll. 4. In dem der Synode zu Mainz übergebenen libellus fidei hatte er behauptet: *Sicut electos omnes (Deus) prædestinavit ad vitam per gratuitum solius gratiæ suæ beneficium . . . sic omnino et reprobos quosque ad æternæ mortis prædestinavit supplicium, per justissimum videlicet justitiæ suæ iudicium* (nach Hinkmar, de præd. c. 5.). In seinem Bekenntniss (bei Mschr. von Cölln S. 122): *Credo et confiteor, quod gemina est prædestinatio, sive electorum ad requiem, sive reproborum ad mortem.* Doch bezog er die *præd. duplex* weniger auf das Böse, als auf die Bösen. Vergl. die Stelle bei Ndr. S. 418: *Credo atque confiteor, præscisse te ante sæcula quæcunque erunt futura sive bona sive mala, prædestinasse vero tantummodo bona.* Ueber seinen Zusammenhang mit der augustinischen Ansicht Ndr. S. 417 ff.

³⁾ Ep. synodalis Rabani ad Hincmar. bei Mansi T. XIV. p. 914. bei Staudenm. S. 179: *Notum sit dilectioni vestræ,*

quod quidam gyrovagus monachus, nomine **Gothescalc**, qui se asserit sacerdotem in nostra parochia ordinatum, de Italia venit ad nos **Moguntiam**, novas superstitiones et noxiam doctrinam de prædestinatione **Dei** introducens et populos in errorem mittens; dicens, quod prædestinatio **Dei**, sicut in bono, sic ita et in malo, et tales sint in hoc mundo quidam, qui propter prædestinationem **Dei**, quæ eos cogat in mortem ire, non possint ab errore et peccato se corrigere, quasi **Deus** eos fecisset ab initio incorrigibiles esse, et pœnæ obnoxios in interitum ire. — Was die eigne Lehre des **Rabanus Maurus** betrifft, so setzte er den Rathschluss Gottes, in Beziehung auf die Bösen, durch seine Präscienz bedingt, s. Ndr. a. a. O. S. 421.

4) **Mansi T. XIV.** Ueber die schnöde Behandlung desselben Ndr. S. 426 ff.

5) **Prudentii Treccassini Ep. ad Hinemar. Remig. et Pardulum Laudunensem** (geschr. um 849, abgedr. bei **Cellot p. 425.**). Er behauptete eine zwiefache Prädestination, setzte aber die Prädestination der Bösen bedingt durch das Vorherwissen Gottes. Er behauptete ferner, daß Christus nur für die Auserwählten gestorben sei (**Matth. 20, 28.**) und erklärte dagegen **1 Tim. 2, 4.** künstlich so: vel omnes ex omni genere hominum [vergl. **Aug. Enchir. c. 105.**] vel omnes velle fieri salvos, quia nos facit velle fieri omnes homines salvos. Ndr. S. 455.

6) Aufgefordert von **Karl dem Kahlen** schrieb er de præd. Dei libri II. bei **Mauguin T. I. p. 94.** (**Staudenm. S. 192**): Verum quemadmodum æterna fuit illorum scelerum scientia, ita et definita in secretis cœlestibus pœnæ scientia, et sicut præscientia veritatis non eos impulit ad nequitiam, ita nec prædestinatio coëgit ad pœnam. Vgl. Ndr. S. 454.

7) **Abt von Ferrières.** Ueber seine Person s. **Sigebert. Gemblac. de scriptt. eccles. c. 94.** **Staudenm. S. 188.** Er war durch classische Bildung ausgezeichnet, schrieb um 850 de tribus quæstionibus (1. de libero arbitrio; 2. de præd. bonorum et malorum; 3. de sanguinis Domini taxatione). bei **Mauguin T. I. P. II. p. 9 ff.** — Auch er legte die zu Gunsten des Universalismus lautenden Schriftstellen nach dem Sinne des particularistischen Systems aus (Ndr. S. 456 ff.); doch liefs

er (seiner mildern Gesinnung nach) manches unbestimmt, und war weit davon entfernt, auf Untrüglichkeit Anspruch zu machen (Ndr. S. 440).

⁸⁾ Liber de divina prædestinatione. bei Mauguin T. I. P. I. p. 103 fs. wahrscheinlich um 851. an Hinkmar und Pardulus. Auch er war von Karl dem Kahlen aufgefordert. — Da es bei Gott überhaupt kein Vor- und Nachher giebt, so muß schon der Begriff einer prædestinatio aufhören. Da ferner das Böse überall sich selbst bestraft (de præd. c. 6.: nullum peccatum est, quod non se ipsum puniat, occulte tamen in hac vita, aperte vero in altera), so braucht es keiner prædestinirten Strafe. Das Böse selbst aber ist für Gott gar nicht da, folglich kann weder von einer Präsciencz noch einer Prædestination desselben von Seiten Gottes die Rede sein. Vgl. Ndr. S. 441 ff.

⁹⁾ Prudentii Ep. Treccassini de præd. contra Joann. Scotum liber, bei Mauguin T. I. Pars I. p. 197 ff. — *Flori Magistri et ecclesiae Lugdunensis liber adv. Jo. Scoti erroneas definitiones.* ib. T. I. P. I. p. 383. Neander S. 448—450. Ueber Remigius von Lyon ebend. S. 452. Staudenm. S. 194 ff.

¹⁰⁾ Synodi Carisiacæ Capitula 4. (bei Mauguin T. I. P. II. p. 173. Mschr. von Cölln S. 123.) Cap. I. Deus omnipotens hominem sine peccato rectum cum libero arbitrio condidit et in Paradiso posuit, quem in sanctitate justitiæ permanere voluit. Homo libero arbitrio male utens peccavit et cecidit et factus est massa perditionis totius humani generis. Deus autem bonus et justus elegit ex eadem massa perditionis secundum præscientiam suam, quos per gratiam prædestinavit ad vitam, et vitam illis prædestinavit æternam. Cæteros autem, quos justitiæ judicio in massa perditionis reliquit, perituros præscivit, sed non ut perirent prædestinavit; pœnam autem illis, quia justus est, prædestinavit æternam, ac per hoc unam Dei prædestinationem tantummodo dicimus, quæ ad donum pertinet gratiæ aut ad retributionem justitiæ. Cap. II. Libertatem arbitrii in primo homine perdidimus, quam per Christum Dominum nostrum recepimus. Et habemus liberum arbitrium ad bonum, præventum et adju-

tum gratia, et habemus liberum arbitrium ad malum, desertum gratia. Liberum autem habemus arbitrium, quia gratis liberatum, et gratia de corrupto sanatum. **Cap. III.** Deus omnipotens omnes homines sine exceptione vult salvos fieri, licet non omnes salventur. Quod autem quidam salvantur, salvantis est donum: quod autem quidam pereunt, pereuntium est meritum. **Cap. IV.** Christus Jesus Dominus noster, sicut nullus homo est, fuit vel erit, cujus natura in illo assumpta non fuerit, ita nullus est, fuit vel erit homo, pro quo passus non fuerit, licet non omnes passionis ejus mysterio redimantur. Quod vero omnes passionis ejus mysterio non redimuntur, non respicit ad magnitudinem et pretii copiositatem, sed ad infidelium et ad non credentium ea fide, quæ per dilectionem operatur, respicit partem: quia poculum humanæ salutis, quod confectum est infirmitate nostra et virtute divina, habet quidem in se ut omnibus prosit, sed si non bibitur, non medetur.

¹¹⁾ Concilii Valentini III. Can. I—VI. Mauguin a. a. O. p. 251 ff. Can. III: Fidenter fatemur prædestinationem electorum ad vitam et prædestinationem impiorum ad mortem: in electione tamen salvandorum misericordiam Dei præcedere meritum bonum, in damnatione autem periturorum meritum malum præcedere justum Dei judicium. Prædestinatione autem Deum ea tantum statuuisse, quæ ipse vel gratuita misericordia, vel justo judicio facturæ erat . . . in malis vero ipsorum malitiam præscisse, quia ex ipsis est, non prædestinasse, quia ex illo non est. Pœnam sane malum meritum eorum sequentem, uti Deum qui omnia prospicit præscivisse et prædestinasse, quia justus est. . . . Verum aliquos ad malum prædestinatos esse divina potestate, videlicet ut quasi aliud esse non possint, non solum non credimus, sed etiam si sunt qui tantum mali credere velint, cum omni detestatione sicut Arausica synodus (Bd. I. §. 114.) illis Anathema dicimus. — Nach Can. IV. hat Christus sein Blut nur für die Gläubigen vergossen. — Im Allgemeinen: quatuor capitula, quæ a Concilio fratrum nostrorum minus prospecte suscepta sunt, propter inutilitatem vel etiam noxietatem et errorem contrarium veritati . . . a pio auditu fidelium penitus explodimus et ut

talía et similia caveantur per omnia auctoritate Spiritus S. interdicimus. — Auch die Lehren des Scot. Erig. wurden namentlich als ineptæ quæstiunculæ et aniles pæne fabulæ verdammt (Ndr. S. 457.). Die 6 Canones Lingonenses (bei Mauguin a. a. O. p. 255 ff.) enthalten eine bloße Wiederholung. Auf der Synode zu Savonnières (apud Saponarias) in der Vorstadt zu Toul, wollte man sich erst vereinigen, aber die Verständigung war unmöglich. s. Ndr. S. 458.

¹²⁾ Im Jahr 859 schrieb er (an Karl den Kahlen) eine Vertheidigung der Capitula: de prædestinatione et libero arbitrio contra Gothescalcum et cæteros Prædestinatianos (in Hinemari Opp. ed. Sismondi T. I. p. 1 – 440.).

§. 184.

Weitere Schicksale der Prädestinationslehre.

Unter den Scholastikern suchten *Anselm*,¹⁾ *Peter der Lombarde*²⁾ und *Thomas Aquin*³⁾ noch am meisten den augustinischen Satz von der unbedingten Gnadenwahl, wenn gleich unter mancherlei Restrictionen, festzuhalten, und auch *Bonaventura* war seiner ganzen religiösen Richtung nach weit entfernt davon, der Gnade Gottes Eintrag thun zu wollen, wenn er in praktischem Interesse behauptete, daß in der größern oder geringern Empfänglichkeit des Menschen für das Gute, der Grund des göttlichen Erbarmens liege.⁴⁾ Diese Idee wurde aber auch von Solchen aufgegriffen, die sie zu Gunsten einer trivialen Werkheiligkeit auszubeuten wußten, wie denn namentlich *Scotus* und seine Anhänger den Augustinismus in einen neuen Semipelagianismus verkehrten.⁵⁾ Demnach sah ein zweiter Gottschalk,

Thomas von Bradwardina, im 14. Jahrhundert sich genöthigt, aufs Neue an Augustin und an die Consequenzen seines Systems zu erinnern.⁶⁾ Die Vorläufer der Reformation, *Wickliffe*, *Savonarola* und *Wessel*, wurden von dem in ihnen lebendig gewordenen frommen Abhängigkeitsgefühl gleichfalls auf die tiefern Grundideen des Augustinismus zurückgeführt, obwohl der Letztere die freithätige Aneignung der Gnade von Seiten des Menschen als eine sich von selbst verstehende *conditio sine qua non* forderte.⁷⁾

¹⁾ Anselm widmete dem Gegenstand eine besondere Abhandlung: *de concordia præsscientiæ et prædestinationis nec non gratiæ Dei c. libero arbitrio*. in *Opp.* p. 123—34. (150—164.) Er geht davon aus, daß kein Unterschied zwischen Präscienz und Prädestination sei. P. II. c. 10.: *Dubitari non debet, quia ejus prædestinatio et præscientia non discordant, sed sicut præscit, ita quoque prædestinat*; doch bezieht sich beides zunächst auf das Gute, c. 9: *Bona specialius præscire et prædestinare dicitur, quia in illis facit, quod sunt et quod bona sunt, in malis autem non nisi quod sunt essentialiter, non quod mala sunt*. Vergl. P. I. c. 7. Auch er entfernt sich indessen hie und da von Augustin. So nennt er den Satz *non esse liberum arbitrium nisi ad mala*, eine Absurdität (II. c. 8.) und sucht bei aller Annahme der Prädestination doch immer den freien Willen zu retten, der ihm übrigens nicht in bloßer Wahlfreiheit besteht, denn sonst wäre der Tugendhafte unfreier, als der Lasterhafte. Er ist vielmehr der vernünftigen Creatur gegeben *ad servandam acceptam a Deo rectitudinem*. Anselm macht ferner darauf aufmerksam, wie in der heiligen Schrift selbst sich für beide Systeme (der Gnade und des freien Willens) Aussprüche finden. P. III. c. 11. und fährt fort: *Quoniam ergo in sacra Scriptura quædam invenimus, quæ soli gratiæ favere videntur et quædam, quæ solum liberum arbitrium*

statuere sine gratia putantur: fuerunt quidam superbi, qui totam virtutem et efficaciam in sola libertate arbitrii consistere sunt arbitrati, et sunt nostro tempore multi [?] qui liberum arbitrium esse aliquid, penitus desperant. — **Daher cap. 14: Nemo servat rectitudinem acceptam nisi volendo, velle autem illam aliquis nequit nisi habendo. Habere vero illam nullatenus valet nisi per gratiam. Sicut ergo illam nullus accipit nisi gratia præveniente, ita nullus eam servat nisi eadem gratia subsequente.** — Vgl. auch die Schrift de libero arbitrio und Möhler kl. Schriften I. S. 170 ff.

²⁾ Sent. Lib. I. Dist. 40. A.: **Prædestinatio est gratiæ præparatio, quæ sine præscientia esse non potest. Potest autem sine prædestinatione esse præscientia. Prædestinatione quippe Deus ea præscivit, quæ fuerat ipse factururus, sed præscivit Deus etiam quæ non esset ipse factururus, i. e. omnia mala. Prædestinavit eos quos elegit, reliquos vero reprobavit, i. e. ad mortem æternam præscivit peccaturos. Ueber die Erwählung der Einzelnen dist. 46 ff. Vgl. 47.**

³⁾ Summ. P. I. Qu. 23. Art. 1 ff. (b. Mschr. von Cölln S. 131—34.) Unterscheidung von electio und dilectio. — **Gott will, daß allen Menschen geholfen werde antecedenter, aber nicht consequenter** (*θέλημα προηγούμενον* und *ἐπόμενον*). — Ueber die causa meritoria Art. 3.

⁴⁾ Comment. in Sent. Lib. 1. Dist. 40. Art. 2. Qu. 1. bei Mschr. von Cölln S. 134. **Der freie Wille ist als causa contingens mit eingeschlossen in der Präscienz.**

⁵⁾ Duns Scotus in Sent. L. I. Dist. 40. in Resol. (bei Mschr. von Cölln S. 133.): . . **Divina autem voluntas circa ipsas creaturas libere et contingenter se habet. Quocirca contingenter salvandos prædestinat, et posset eosdem non prædestinare. Dist. 17. Qu. 1. in Res.: . . Actus meritorius est in potestate hominis, supposita generali influentia, si habuerit liberi arbitrii usum et gratiam, sed completio in ratione meriti non est in potestate hominis nisi dispositive, sic tamen dispositive, quod ex dispositione divina nobis revelata.**

⁶⁾ **Doctor profundus, geb. zu Hartfeld in der Grafschaft Sussex (um 1290.), in Plato und Aristoteles bewandert, Procurator des Mertonscollegiums, Beichtvater Eduards III.,**

endlich zum Erzbischof von Canterbury erwählt, † 1549. — In seinem Buch: *de causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum*, ad suos Mertonenses lib. III. (Ausgabe von Savil. Lond. 1618 fol.) im Auszug b. Schröckh R. G. XXXIV. S. 227 ff. klagt er, *dass beinahe die ganze Welt in den Irrthum des Pelagius verfallen sei*. Seine Grundsätze kommen im Ganzen mit denen des Augustin und Anselm überein; doch klingen einzelne derselben härter, als bei Augustin selbst. Unter Anderm sinkt ihm der menschlich freie Wille zur Magd herab, der der vorangehenden Herrin (dem göttlichen Willen) nachfolgt, jedenfalls eine mechanische Vorstellung. Vgl. Schröckh a. a. O. Mschr. von Cölln S. 156. 57.

7) Wicliffe, Trialog. Lib. II. c. 14: Videtur mihi probabile, . . . quod Deus necessitat creaturas singulas activas ad quemlibet actum suum. Et sic sunt aliqui prædestinati, h. e. post laborem ordinati ad gloriam, aliqui præsciti, h. e. post vitam miseram ad pœnam perpetuam ordinati. Vergl. die weitere scholastisch-speculative Durchführung dieses Gedankens im Zusammenhange. — Wessel faßt den Umfang der Erlösung bald allgemein, bald beschränkt. Christus hat für Alle gelitten, aber sein Leiden kommt einem jedem nur in so weit zu gut, als er Empfänglichkeit dafür zeigt, die Empfänglichkeit aber bestimmt sich wieder nach dem Grade der inneren Reinheit und des Gleichförmigwerdens mit Christo. de magn. passion. c. 10. bei Ullm. S. 271. 72. — Ueber die frei gehaltene Prädestinationslehre Savonarolas siehe Rudelb. S. 361 ff. und Meier S. 269 ff.

§. 183.

Aneignung der Gnade.

So strenge auch das augustinische System den Satz vom natürlichen Verderben des Menschen und von der absoluten Gnadenwirkung und Gnadenwahl durchgeführt hatte, so wenig war von Augustin selbst über die Aneignung der Gnade von Seiten des Menschen, über Rechtfertigung, Heiligung u. s. w.

Näheres bestimmt worden; ¹⁾ und eben durch diese offene Lücke konnte der Semipelagianismus wieder in die Kirche eindringen. Unter der Rechtfertigung verstand *Thomas Aquin* nicht nur die Freisprechung von der Strafe, sondern auch die zugleich eintretende Mittheilung des göttlichen Lebens (*infusio gratiae*) von Seiten Gottes. ²⁾ Auch der Begriff der Gnade konnte sehr verschieden gefasst werden, bald mehr (theologisch) als eine Eigenschaft oder eine That Gottes, bald mehr (anthropologisch) als die in dem Menschen wirkende, zu dem Wesen des Wiedergeborenen gehörige, religiös-sittliche Thatkraft. Demnach unterschieden der Lombarde und Thomas von Aquin zwischen *gratia gratis dans*, *gratia gratis data* und *gratia gratum faciens*, welche letztere dann wieder in *operans* und *cooperans* (*præveniens* und *comitans*) eingetheilt wurde. ³⁾ Ueber die Gewissheit der Gnade blieb *Thomas von Aquin* und mit ihm sogar *Tauler* im Ungewissen, ⁴⁾ während im Uebrigen die Mystiker die verschiedenen Stufen und Grade des von Gott gewirkten Lebens genauer anzugeben, und die innern Vorgänge der Erleuchtung, Erweckung u. s. w. umständlicher zu beschreiben unternahmen. ⁵⁾ Die schwärmerischen, dem Pantheismus huldigenden Secten aber ließen allen Ernst der Heiligung in phantastischem Gefühlsrausche untergehn. ⁶⁾

¹⁾ S. Band I. S. 356.

²⁾ Thomas Summ. P. II. 1. Qu. 100. Art. 12. (bei Mschr. von Cölln S. 147): *justificatio primo ac proprie dicitur factio justitiæ, secundario vero et quasi improprie potest dici justificatio significatio justitiæ, vel dispositio ad justitiam. Sed si loquamur de justificatione proprie dicta, justitia potest accipi prout est in habitu, vel prout est in actu. Et secundum hoc justificatio dupliciter dicitur, uno quidem modo, secundum quod homo fit justus adipiscens habitum justitiæ, alio vero modo, secundum quod opera justitiæ operatur, ut secundum hoc justificatio nihil aliud sit quam justitiæ executio. Justitia autem, sicut et aliæ virtutes, potest accipi et acquisita, et infusa. . . . Acquisita quidem causatur ex operibus, sed infusa causatur ab ipso Deo per ejus gratiam. Vgl. Qu. 113. Art. 1. bei Mschr. von Cölln a. a. O.*

³⁾ P. Lomb. Sent. II. Dist. 27. D. Thom. Aqu. Summ. P. III. Qu. 2. Art. 10. (bei Mschr. von Cölln S. 140 ff.)

⁴⁾ Thomas nimmt (Summ. P. II. 1. Qu. 112. Art. 3.) einen dreifachen Weg an, auf dem der Mensch sich der Gnade Gottes versichern könne: 1. durch unmittelbare Offenbarung von Seiten Gottes; 2. durch sich selbst (*certitudinaliter*); 3. durch gewisse Anzeichen (*conjecturaliter per aliqua signa*). Die beiden letztern Wege sind ihm jedoch ungewiß; den erstern aber schlägt Gott nur selten ein und in einzelnen Fällen (*revelat Deus hoc aliquando aliquibus ex speciali privilegio*). Luther (zu Gal. 4, 6.) erklärte diese Lehre von der Ungewißheit des Gnadenstandes als eine gefährliche sophistische Lehre. Und doch lehrt auch Tauler dasselbe. Pred. Bd. I. S. 67: Es ist kein Mensch auf dem Erdreich so gut, noch so selig, noch so wohl gelehrt nach der heiligen Lehre, der wissen möge, ob er in Gottes Gnade sei oder nicht; es wäre ihm denn sonderlich von Gott geoffenbaret. Es ist hierin genug, so ein Mensch sich wohl versucht, daß er dann ein Nichtwissen darum habe; also kommt Wissenwollen von Unbekanntheit, als ob ein Kind wissen wollte, was ein Kaiser in seinem Herzen hätte. Und darum, wie der leibliche Sieche seinem Arzt muß glauben, der die Natur der Krankheit besser erkennt, denn er selber,

also muß auch der Mensch einem bescheidenen Beichtvater glauben.

⁵⁾ So verzweigt sich die Gnade nach Bonaventura nach drei Seiten hin: 1. in habitus virtutum, 2. in habitus donorum, 3. in habitus beatitudinum. Breviloqu. V. 4 fs. vergl. Richard von St. Victor b. Engelhardt S. 50 ff. Ein anschauliches Bild der mystischen Heilsordnung giebt das Büchlein von der deutschen Theol., wie Adam in uns sterben und Christus in uns leben soll. Reinigung, Erleuchtung und Vereinigung sind dem Vf. die 5 Hauptstufen. Die letzte (unio mystica) verdient besonders als das Ziel und der Gipfel des Ganzen herausgehoben zu werden. Sie besteht nach der deutschen Theol. Kap. 25. darin, „dafs man lauter einfältiglich und gänzlich in der Wahrheit einfältig sei mit dem einfältigen ewigen Willen Gottes oder auch ganz und gar ohne Willen sei, oder der geschaffene Wille geflossen sei in den ewigen Willen und darin verschmelzet sei und zu nichte worden, also dafs der ewige Wille allein daselbst wolle, thue und lasse.“ Vgl. Kap. 50. „Siehe, da wird denn hinfort nichts Anderes gewollt oder gemeinet, denn Gut als Gut, und um keiner andern Ursache willen, denn darum, dafs es Gut ist, und nicht darum, dafs es diefs oder das sei, diesem oder dem lieb oder leid, wohl oder wehe, süsse oder sauer sei und detsgl. . . . denn da ist alle Selbstheit, Ichheit und Ich und Mir und detsgleichen gelassen und gefallen; da wird nicht gesagt: ich habe Mich lieb, oder Dich, oder diefs oder das und dergleichen. Und spräche man zu der Liebe: was hast du lieb? sie spräche: ich habe Gut lieb. Warum? sie spräche: darum, dafs es Gut ist. Und darum, dafs es Gut ist, so ist es gut und recht und wohl gethan, dafs es recht gemeinet und lieb gehabt werde. Und wäre Icktes besser denn Gott, so müßte es lieb gehabt werden vor Gott. Und darum hat sich Gott selbst nicht lieb als sich selber, sondern als Gut. Und wäre und wüßte Gott“ u. s. w. (vgl. oben §. 168. Anm. 2.) . . . „Siehe, diefs soll sein und ist in Wahrheit in einem göttlichen oder in einem wahren vergotteten Menschen, denn sonst wäre er nicht göttlich oder vergottet.“ Cap. 59:

Nun möchte man fragen, welcher oder was ist ein vergotteter oder göttlicher Mensch? Antw. der durchleuchtet und durchschienen ist mit dem ewigen oder göttlichen Lichte, und entzündet mit ewiger oder göttlicher Liebe, da ist ein göttlicher oder vergotteter Mensch. . . Man soll wissen, daß Licht und Erkenntniß nichts ist oder taugt, ohne Liebe." (Es wird indessen unterschieden zwischen falschem und wahren Licht, falscher und wahrer Liebe) u. s. w. Aehnlich Tauler (Pred. I. S. 117): der Mensch, der sich also gegeben hat, und sich Gott gefangen allezeit wesentlich giebt, dem muß auch Gott sich selbst wesentlich gefangen wieder geben, und da führt Gott den Menschen über alle Weise und über alle Gefängniß in die göttliche Freiheit, in sich selber, daß der Mensch mehr ist ein göttlicher, denn ein natürlicher Mensch in etlichen Weisen, und wenn man den Menschen anrührt, rührt man Gott an; der diesen sollte bekennen und sehen, der müßte ihn in Gott bekennen und sehen. Hier sind alle Wunden geheilt und alle Pfande quitt, hier ist die Ueberfahrt geschehen aus den Creaturen in Gott, aus natürlichem Wesen etlicher Weise in ein göttliches Wesen. Dieses liebliche Spiel ist über Verständniß, über empfindliche oder fühlbare Weise, und über natürliche Weise. Die hier inne sind, und die dieß sind, die sind in dem allernächsten und allerseligsten Weg und in der Weise der allerhöchsten Seligkeit, da man ewiglich Gottes soll gebrauchen in der höchsten Weise. Davon ist viel besser schweigen, denn sprechen, und besser empfinden oder fühlen, denn verstehen. — In poetischer Weise spricht sich Suso über die unio mystica aus im Büchlein von der ewigen Weisheit Buch II. c. 7. (b. Diepenbrock S. 275): Ach du zarte, innigliche Feldblume, du geliebtes Herzentraut in den umfangenden Armen der rein minnenden Seele, wie ist das so kundlich dem, der dein je recht empfand; wie ist es aber so seltsam zu hören dem Menschen, dem du unkund bist, des Herzen und Muth noch leiblich ist! Ach, herzliches, unbegreifliches Gut, dieß ist eine liebe Stunde, dieß ein süßes Nun, in dem muß ich dir aufthun eine verborgene Wunde, die mein Herz noch trägt von deiner süßen Minne. Herr, Gemein-

same in Minne ist wie Wasser im Feuer. Herr, du weist, daß rechte inbrünstige Minne nicht Zweiheit mag erleiden. Ach, du einiger Herr meines Herzens und meiner Seele, darum begehret mein Herz, daß du eine sonderliche Minne zu mir hättest, und daß deine göttlichen Augen ein sonderlich lustliches Wohlgefallen hätten an mir. O Herr, du hast so viele Herzen, die dich herziglich minnen, und die viel mit dir können, o weh! zarter, trauter Herr, wie bin ich denn daran? — Weitläufig hat Ruysbroek die mystische Heilsordnung durchgeführt (bei Engelhardt S. 190 ff.). Der Mensch gelangt nach ihm zu Gott durch actives, durch inneres und durch contemplatives Leben. Das erstere geht mehr auf das äußere (Bußübungen). Die Liebe erst kehrt das Streben nach innen. Wenn sich unser Geist ganz zu dem Lichte, Gott, wendet, so wird alles in uns vollendet und zu seinem Ursprung zurückgeführt. Wir werden mit dem Lichte selbst vereinigt, und aus demselben über die Natur in Gnaden wiedergeboren. Aus dem ewigen Lichte werden wieder 4 Lichter in uns geboren: 1. das natürliche Himmelslicht, das wir mit den Thieren gemein haben; 2. der Glanz des höchsten Himmels, in welchem wir auf eine quasi sinnliche Weise den verklärten Leib Christi und der Heiligen schauen; 3. das geistige Licht (natürliche Intelligenz der Engel und Menschen); 4. das Licht der Gnade Gottes. — Ueber die 3 Einheiten im Menschen, die 3 Ankunften Christi, die 4 Ausgänge, die 5 Begegnungen, die Gaben des Geistes u. s. w., so wie auch die verschiednen Stufen des contemplativen Lebens, die Grade der Liebe siehe Engelhardt a. a. O. Savonarola beschreibt (in seinen Predigten) den Gnadenstand als eine Versieglung der Herzen, das Siegel ist Jesus Christus, der Gekreuzigte, welches dem Sünder aufgedrückt wird, nachdem er Buße gethan, und ein neues Herz erhalten. Die Wasser der zeitlichen Trübsal können das Feuer dieser Liebe nicht auslöschen u. s. w.; doch wirkt die Gnade nicht unwiderstehlich, der Mensch kann ihr widerstreben und sie wieder verlieren. Wie weit ferner bei Savonarola die Lehre von der Ungewissheit des Gnadenstandes limitirt sei? siehe Rudelbach S. 364. u. Meier S. 272.

⁶⁾ S. den bischöflichen Brief bei Mosh. p. 256.: Item dicunt, quod homo possit sic uniri Deo, quod ipsius sit idem posse ac velle et operari quodcunque, quod est ipsius Dei. Item credunt, se esse Deum per naturam sine distinctione. Item, quod sint in eis omnes perfectiones divinae, ita quod dicunt, se esse æternos et in æternitate. Item dicunt, se omnia creasse, et plus creasse, quam Deus. Item, quod nullo indigent nec Deo nec Deitate. Item, quod sunt impeccabiles, unde quemcunque actum peccati faciunt sine peccato (vgl. oben §. 163. Anm. 2.). Auch Meister Eckardt lehrte pantheistisch: Nos transformamur totaliter in Deum et convertimur in eum simili modo, sicut in sacramento convertitur panis in corpus Christi: sic ego convertor in eum, quod ipse operatur in me suum esse. Unum non simile per viventem Deum verum est, quod nulla ibi est distinctio. cf. Raynald. Annal. ad a. 1529. Gegen diese Ansicht Gerson, bei Hundesh. S. 66.

§. 186.

Glaube und Werke. Verdienstlichkeit der letztern.

Dafs der Mensch gerecht werde durch den *Glauben*, mußte auch bei aller Hinneigung zum Pelagianismus als paulinische Lehre festgehalten werden. Nur kam drauf an, was man unter dem *Glauben* verstand. Schon Johannes von Damask rechnete zu dem Glauben zwei Dinge, das Fürwahrhalten der Lehre und das feste Vertrauen auf Gottes Verheissungen,¹⁾ und so faßte auch Hugo von S. Victor den Glauben, das einmal als *cognitio*, das andere mal als *affectus*,²⁾ und eine ähnliche Anerkenntniß des verschiedenen Sprachgebrauchs liegt in der Unterscheidung des Lombarden zwischen *credere Deum*,

credere Deo und *credere in Deum*.³⁾ Nur dieser letztere Glaube ist (nach der Lehre der Scholastiker) *fides justificans*, *fides formata*.⁴⁾ Dafs nun aus diesem Glauben die guten Werke von selbst folgen, wurde von den besten Theologen eingesehen und gelehrt.⁵⁾ Gleichwohl bildete sich mit der Werkheiligkeit in praxi auch die Theorie von einer Verdienstlichkeit der guten Werke aus, und wenn auch durch die thomistische Unterscheidung von *meritum ex condigno* und *meritum ex congruo* die Ansprüche des Menschen zurückgedrängt wurden, so war diefs doch nur eine scheinbare Demuth.⁶⁾ Vollends aber wurde die Annahme überverdienstlicher Werke, die denen, welche dran Mangel haben, zu gute kommen, zu einer gefährlichen Stütze des Ablasskrams,⁷⁾ dem sich jedoch auch in dieser Zeit kräftige Stimmen widersetzten.⁸⁾

¹⁾ De fide orth. IV. 10: Ἡ μέντοι πίστις διπλῇ ἐστίν· ἐστὶ γὰρ πίστις ἐξ ἀκοῆς. (Rom. 10, 17.) ἀκούοντες γὰρ τῶν θείων γραφῶν, πιστεύομεν τῇ διδασκαλίᾳ τοῦ ἁγίου πνεύματος, αὕτη δὲ τελειοῦται πᾶσι τοῖς νομοθετηθεῖσιν ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ, ἔργῳ πιστεύουσα, εὐσεβοῦσα καὶ τὰς ἐντολὰς πράττουσα τοῦ ἀνακαινίσαντος ἡμᾶς. . . . Ἔστι δὲ πάλιν πίστις ἐλπιζομένων ὑπόστασις (Hebr. 11, 1.) πραγμάτων ἑλεγχος οὐ βλεπομένων, ἡ ἀδίστακτος καὶ ἀδιάκριτος ἐλπίς τῶν τε ὑπὸ Θεοῦ ἡμῖν ἐπηγγελμένων, καὶ τῆς τῶν αἰτήσεων ἡμῶν ἐπιτυχίας· ἡ μὲν οὖν πρώτη τῆς ἡμετέρας γνώμης ἐστὶ, ἡ δὲ δευτέρα τῶν χαρισμάτων τοῦ πνεύματος.

²⁾ Ueber das verschiedene Verhältniß beider vergl. Liebner S. 455.

³⁾ Sent. L. III. Dist. 23. D.: Aliud est enim credere in Deum, aliud credere Deo, aliud credere Deum. Credere Deo, est credere vera esse quæ loquitur, quod et mali faciunt. Et nos credimus homini, sed non in hominem. Credere Deum, est credere quod ipse sit Deus, quod etiam mali faciunt [sonst auch der dämonische Glaube genannt, nach Jac. 2, 19.]. Credere in Deum est credendo amare, credendo in eum ire, credendo ei adhærere et ejus membris incorporari. Per hanc fidem justificatur impius, ut deinde ipsa fides incipiat per dilectionem operari. — Dasselbe gilt von credere Christum u. s. w. Vgl. Litt. C.

⁴⁾ Ueberhaupt scheiden die Scholastiker zwischen subjectivem und objectivem Glauben, fides qua und fides quæ creditur (Lomb. a. a. O.). Eine Unterabtheilung ist die fides formata, die durch die Liebe thätig ist. Ohne Liebe bleibt der Glaube informis, s. Lomb. a. a. O. Thom. Summ. P. II. 2. Qu. 4. Art. 3. (bei Mschr. von Cölln. S. 173.)

⁵⁾ So sagt der Lombarde a. a. O.: Sola bona opera dicenda sunt, quæ fiunt per dilectionem Dei. Ipsa enim dilectio opus fidei dicitur. — Sonach bliebe der Glaube die Quelle der guten Werke. Vergl. Lib. II. Dist. 41. A. wo nach Röm. 14, 23. alles, was nicht aus dem Glauben hervorgeht, als Sünde erscheint. Schon etwas verrückt erscheint der biblische Standpunct bei Thomas Aqu. Summ. P. II. 2. Qu. 4. Art. 7., der den Glauben selbst schon unter den Tugenden aufführt, freilich so, daß er ihn als die erste und oberste Tugend an die Spitze stellt. Von da verwirrte sich die Sache immer mehr ins Pelagianische, bis die Vorläufer der Reformation auch hier wieder in die Bahn des Evangelischen einlenkten. So u. a. Wessel, s. Ullm. S. 272 ff. und Savonarola, s. Rudelb. S. 351. Dagegen legten selbst die Waldenser noch großen Werth auf Bußwerke, und auch Thomas von Kempis ging nicht in dem Maasse und in der Weise von dem Mittelpunkt der Rechtfertigungslehre aus, wie die Genannten, siehe Ullm. a. a. O.

⁶⁾ Bestimmt gegen Verdienstlichkeit spricht sich noch Alanus ab Ins. aus, II. 18. (bei Pez. I. p. 492): Bene mereri proprie dicitur, qui sponte alicui benefacit, quod facere

non tenetur. Sed nihil Deo facimus, quod non teneamur facere Ergo meritum nostrum apud Deum non est proprie meritum, sed solutio debiti. Sed non est merces nisi meriti vel debiti præcedentis. Sed non meremur proprie, ergo quod dabitur a Deo, non erit proprie merces, sed gratia. Auch dem Glauben ward Verdienstlichkeit zugeschrieben (inwiefern man ihn selbst wieder als ein Werk, eine Tugend faßte — als Gehorsam gegen die Kirche). Thom. P. II. 2. Qu. 2. Art. 9. — Ueber die Unterscheidung der merita s. P. II. 1. Qu. 114. Art. 4. bei Mschr. von Cölln S. 145. — Kein Mensch hat von sich aus ein meritum ex condigno, sondern nur ex congruo. Christus allein hat das Erstere.

7) Zu der Lehre von „opera supererogativa“ führte die Unterscheidung von consilium und præceptum bei Thom. P. II. Qu. 108. Art. 4. bei Mschr. von Cölln S. 177. Ueber den in der Kirche niedergelegten Schatz der guten Werke und über die Mißbräuche des Ablasses (krasse Form der Ablassbullen) u. s. w. s. die Kircheng. Gieseler II. 2. S. 452 ff. (wo auch die weitem Belegstellen).

8) So eiferte der Franciscaner Berthold im 15. Jahrhundert gegen die Pfennigprediger, welche die Seelen verführen, s. Kling S. 149. 150. 255. 289. 384. 395. Grimm S. 210. Wackern. Leseb. I. Sp. 664. Ueber den Kampf von Wicliffe, Hufs u. s. w. s. die R. G. Ueber des letztern Schrift: de indulgentiis s. Schröckh XXXIV. S. 599 ff. Auch bildete die thatsächliche Buße der Geißler und Selbstpeiniger eine praktische Opposition gegen die Laxheit der Grundsätze. Gieseler a. a. O. S. 469.

SECHSTER ABSCHNITT.

Die Lehre von der Kirche und den Sacramenten.

§. 186.

K i r c h e.

Die Verwechslung der Idee der Kirche mit ihrer zeitlichen Erscheinung, aus der am Ende alle Mißgestalten der Hierarchie und die Entwicklung der päpstlichen Macht hervorgingen, hatte schon in der vorigen Periode Wurzel gefaßt. Das Verhältniß der geistlichen Gewalt zur weltlichen (der Kirche zum Staat) wurde häufig unter dem Bilde der beiden Schwerter dargestellt, welche die Einen getrennt, die Andern als in der Hand des Petrus vereinigt faßten.¹⁾ Die weitere Entwicklung und Bestimmung dieser Verhältnisse gehört in das Kirchenrecht; doch da die Annahme der kirchenrechtlichen Bestimmungen zur Orthodoxie gehörte, jede Abweichung davon als Häresie, und zwar als die gefährlichste aller Häresien erschien, so hat auch die Dogmengeschichte von ihnen Notiz zu nehmen. Am eingreifendsten in die dogmatische Richtung ist die Lehre von der päpstlichen Gewalt und Untrüglichkeit gegenüber der Lehre, daß das Concil über dem Papste sei.²⁾ Die mystische Idee der Kirche

und die damit zusammenhängende Vorstellung von einem allgemeinen Priesterthum ward sowohl von Hugo von St. Victor, als auch von den Vorgängern der Reformation, einem Wicliffe, Hufs, Wessel und Savonarola herausgehoben.³⁾ Am schroffsten trat die antihierarchische und mit ihr die antikirchliche, ja bisweilen antichristliche und politisch-revolutionäre Richtung heraus in den schwärmerisch aufgeregten Secten des Mittelalters,⁴⁾ während die Waldenser und die böhmischen Brüder einfach und ohne Schwärmerei, den Stand der Dinge wieder auf die apostolische Grundlage (mit Uebergang freilich der historischen Entwicklung) zurückzuführen suchten.⁵⁾

¹⁾ Eine weitere Ausführung hierüber bei Grimm: Vridankes Bescheidenheit. Gött. 854. S. LVII. *) Schon Bernhard von Clairvaux faßte die Worte Luc. 22, 36. 38. sinnbildlich, Ep. ad Eugen. 236. (im J. 1146), und ihm stimmt Johannes von Salesbury bei (Polic. IV. 3.), daß beide Schwerter sich in der Hand des Papstes befänden, doch so, daß der Papst das leibliche Schwert durch den Arm des Kaisers führen soll. Dagegen verstand Kaiser Friedrich I. unter dem einen Schwert die Gewalt des Papstes, unter dem andern die des Kaisers (s. die Briefe v. 1157, 1160, 1167. b. Grimm). Dasselbe behauptete gegen Innocenz III. Kaiser Otto. Da nach Joh. 18, 10. Petrus es war, der das Schwert zog, so schlossen die Anhänger des päpstlichen Systems daraus, daß beide in seiner Hand sein müssen,

*) Die Stelle bei Vridank heisst p. 132: Zwei swert in einer scheide verderbent lihte beide: Als der bābest rīches gert, sō verderbent beidiu fwert.

und daß der Papst es nur dem Kaiser leihe. So der Franciscaner Berthold. Die Andern dagegen, Freidank, Reinmar von Zweter und der Sachsenspiegel wollen die Gewalten getheilt wissen, und eine Glosse zum Sachsenspiegel nimmt an, daß Christus nicht beide Schwerter dem Apostel Petrus, sondern nur eines, das andre aber, das weltliche, dem Johannes gegeben habe. Dagegen stellt der Schwabenspiegel die päpstliche Ansicht auf. Noch andere Erklärungen bei Grimm a. a. O.

²⁾ Vergl. u. a. die Bulle Bonif. VIII. von 1302. (in Extravag. commun. L. I. Tit. VIII. c. 1.) und dagegen die Beschlüsse der Baslersynode Sess. I. de 19. Jul. 1431 (Mansi T. XXIX. Cod. 21.) beides bei Mschr. von Cölln S. 516—18.

³⁾ Nach Hugo von St. Victor (de Sacram. Lib. II. P. III. bei Liebner S. 445 ff.) ist Christus das unsichtbare Haupt der Kirche, und die multitudo fidelium ist der Körper. Die ganze Kirche theilt sich in zwei Hälften (Mauern), die Laien und die Kleriker (linke und rechte Seite). So weit nun aber der Geist über den Leib geht, so weit geht die geistliche Macht über die weltliche. Daher hat erstre das Recht, die letztere sowohl einzusetzen, als da, wo sie verderbt ist, sie zu richten. Sie selbst aber, wie sie von Gott zuerst eingesetzt ist, so kann sie auch, wenn sie abweicht, nur von Gott gerichtet werden (1 Cor. 6.). Auch Hugo erkennt den Papst als den Statthalter Petri an. Er hat das Recht, von allen kirchlichen Personen sich bedienen zu lassen, und die unumschränkte Macht, alle Dinge auf Erden zu binden und zu lösen. — Weit schärfer als Hugo schied zwischen der Idee der Kirche und der äußern Kirchengewalt Wicliffe (s. den Trialog. im Auszug bei Schröckh XXXIV. S. 510 ff. und die übrigen antihierarchischen Schriften ebend. S. 547.). Vgl. Hufs de ecclesia. (Hist. et Monum. T. I. p. 245.) Hase S. 387: *„Huss erhob sich von der römischen Kirche zur Idee der wahren Kirche, als der Gemeinschaft der von Ewigkeit her zur Seligkeit Bestimmten, deren Haupt nicht der Papst, sondern nur Christus sein könne. Indem er aber alle katholischen Behauptungen von der Kirche festhielt, und auf diese Gemeinschaft der Prä-*

destinirten bezog, von denen allein die Sacramente kräftig verwaltet werden könnten, wäre seine Kirche folgerecht ein Separatistenverein geworden." Umgekehrt erweiterte sich dem Johann Wessel der Begriff der Kirche zur wahren Katholicität. Nach ihm ist die Kirche die Gemeinschaft der Heiligen, zu der alle wahrhaft Frommen gehören, die durch einen Glauben, eine Hoffnung und eine Liebe mit Christo verbunden sind (die Griechen nicht ausgeschlossen). Die äußere Einheit der Kirche unter einem Papste ist ihm nur etwas Zufälliges, und eben so wenig sind es die Decrete der Concilien, welche die Einheit der Kirche begründen. (Hyperboräer, Indier, Scythen, die nichts von Concilien zu Costnitz und Basel wissen!) Höher noch als die Einheit des Glaubens steht ihm die der Liebe. Angelehnt an den augustinischen Satz (*Evangelio non crederem u. s. w.*) den er als subjectives Geständniß faßt, glaubt er mit der Kirche und gemäß derselben, aber nicht an dieselbe. — Rücksichtlich des Priesterthums hält er zwar auf dem Unterschiede von Geistlichen und Laien, erkennt aber neben dem Standespriesterthum auch ein allgemeines. Auch ist die Kirche nicht da um des Klerus willen, sondern umgekehrt. Vgl. Ullm. S. 296 ff. (nach den in der *farrago rerum theologicarum* vereinigten Abhandlungen, *de dignitate et potestate ecclesiastica, de sacramento poenitentiae, de communione Sanctorum et thesauro ecclesiae*). Nach Savonarola machen alle, die in der Liebe und in der christlichen Wahrheit durch die Gnade des heil. Geistes vereinigt sind, die Kirche aus; und wo diese Gnade nicht ist, da ist auch die Kirche nicht, s. die Stellen aus den Predigten bei Rudelb. S. 354 ff. Meier S. 282 ff. Die mystische Deutung der Bundeslade auf die Kirche, ebend.

⁴⁾ Bei Mosh. p. 257: *Dicunt, se credere, ecclesiam catholicam sive christianitatem fatuam esse vel fatuitatem. Item, quod homo perfectus sit liber in totum, quod tenetur ad servandum praecepta data ecclesiae a Deo, sicut est praeceptum de honoratione parentum in necessitate. Item, quod ratione hujus libertatis homo non tenetur ad servandum praecepta Praelatorum et statutorum ecclesiae, et hominem fortem, etsi non religiosum, non obligari ad labores manuales*

pro necessitatibus suis, sed eum libere posse recipere elemosynam pauperum. Item dicunt, se credere omnia esse communia, unde dicunt, furtum eis licitum esse.

⁵⁾ Vgl. Gieseler R. G. II. 2. S. 506 ff.

§. 188.

Verehrung der Heiligen.

Entsprechend der pyramidalisch sich aufbauenden Hierarchie auf Erden, dachte man sich auch die Hierarchie des Himmels, an deren Spitze die Gottesmutter Maria stand.¹⁾ Dem natürlich sich aufdringenden Vorwurf des Polytheismus begegnete die scholastische Distinction zwischen λατρεία und προσκύνησις in der griechischen, sowie zwischen *Latria*, *Dulia* und *Hyperdulia* in der lateinischen Kirche.²⁾ Diefs schützte jedoch keineswegs vor praktischem Mißbrauche, so daß die Vorläufer der Reformation auch gegen die Heiligenverehrung nachdrücklich einzuschreiten sich bewogen fanden.³⁾

¹⁾ Bei den Griechen wurde die Mariolatrie durch Joh. Damascenus, bei den Lateinern durch Peter Damiani, Bernhard von Clairvaux, Bonaventura u. a. gefördert, s. Gieseler R. G. II. 2. S. 425. (wo auch Stellen aus den Minnesingern) Mschr. von Cölln S. 180—82. und de gratiis et virtutibus beatæ Mariæ Virg. in Pez, Thes. Anecd. T. I. p. 509 ff. Dazu mag noch eine Stelle von Tauler kommen, Pred. auf unser lieben Frauen Verkünd. (Predd. Bd. III. S. 57.) T. nennt die Maria «eine Tochter des Vaters, eine Mutter des Sohnes, eine Braut des heil. Geistes, eine Königin des Himmels, eine Frau der Welt und aller Creaturen, eine Mutter und Fürbitterin aller Menschen, die ihrer Hülfe begehren, einen Tempel Gottes, worin Gott süß

gerastet hat, wie ein Bräutigam in seiner Kammer mit großer Wonne und Weide, die er hatte in dem jungfräulichen Leibe, wie in einem Garten, voll von allen wohlriechenden Kräutern, allerlei Tugenden und Gnaden. Mit diesen Tugenden hat sie die Himmel der heiligen Dreifaltigkeit honigfließend über uns arme Sünder gemacht, und hat die Sonne der Gerechtigkeit fortgebracht, und verjagt die Verfluchung der Eva, und zerbrochen das Haupt der höllischen Schlange. Diese zweite Eva hat mit ihrem Kinde alles wieder gebracht, was die erste Eva verloren und verdorben hat, und viel mehr Gnade und Reichthum darüber. Diefes ist der edle Stern aus Jakob entsprossen (wovon in Mosis Buch geweissagt ist), dessen Schein die ganze Welt erleuchtet; darum in allen deinen Nöthen (spricht Bernardus) kehre deine Augen zu diesem Stern, rufe an Maria, so kannst du nicht verzweifeln; folge Maria, so kannst du nicht irren. Sie wird dich durch die Kraft ihres Kindes halten, daß du nicht fallest, sie wird dich beschirmen, daß du nicht verzagest, sie wird dich zu ihrem Kinde führen, daß du wohl überkommest, sie hat die Gewalt wohl; denn der allmächtige Gott ist ihr Kind, sie hat auch den guten Willen wohl; denn sie ist barmherzig. Wer mag denn zweifeln, daß ein Kind seine Mutter nicht ehren wolle, oder daß sie nicht überfließend ist von Liebe, in welcher die wesentliche Liebe (Gott selbst) gerastet hat." — Nächst der Maria waren es die Apostel des Herrn, dann die Märtyrer, die Verbreiter des Christenthums, die Stifter der Nationalkirchen, außerordentliche Kirchenlichter und Asketen, vorzüglich Mönche und Nonnen, welche kanonisirt wurden. Die Legende schuf auch neue (mythische) Heilige aus der Phantasie (z. B. den heil. Longin), und auch alttestamentliche Männer und Frauen nahmen an der Verehrung Theil. Das Recht der Kanonisation, das erst bei den Bischöfen gestanden, zogen die Päpste mehr und mehr an sich, worüber das Weitere in der R. G.

²⁾ In der griechischen Kirche wurde der Unterschied zunächst in Beziehung auf die Bilderverehrung gemacht von der 2ten nic. Synode (b. Mansi Conc. T. XIII. Col. 577) und von Theodorus Studita, Ep. 167. Opp. 521. Die

λατρεία gebürt allein dem dreieinigen Gott, die τιμητική προσκύνησις auch den Bildern. — In der latein. bezieht Petr. Lombard. Sent. L. III. Dist. 9. A. die Latria allein auf Gott. Von der Dulia aber unterscheidet er zwei species, wovon die eine einer jeden Creatur, die andere nur der Menschheit Christi zukommt. Zu der Dulia fügt Thomas von Aqu. (P. II. I. Qu. 103. Art. 4.) noch die Hyperdulia, welche er allein der Maria reservirt. Vgl. die Stellen bei Mschr. von Cölln. S. 182. 83.

³⁾ Hufs, in seiner Schrift de mysterio iniquitatis Antichristi c. 23. bei Schröckh XXXIV. S. 614. 13.

Im Zusammenhang mit der Heiligenverehrung steht die *Bilderverehrung* und der *Bilderdienst*. Die äußere Geschichte des Bilderstreites gehört in die Kirchengeschichte. Dogmatische Begründung des Bilderdienstes bei Joh. Damasc. Orationes III. pro imaginibus. Opp. T. I. p. 303 fs. — Gegen die Bilder die Syn. von Constantinopel (754), für dieselben die 2te von Nicäa (787). — Im Abendlande erst eine vermittelnde Ansicht (imagines non ad adorandum, sed ad memoriam rerum gestarum et parietum venustatem habere permittimus) von Karl dem Gr. vertreten, in der Schrift de impio imaginum cultu L. IV. (um 790) und auf der Synode zu Frankfurt (794); dagegen die nicäische Ansicht vertheidigt von Papst Hadrian (Widerlegung der carol. Bücher in Mansi T. XIII. Col. 739 fs.). — Später dann Thomas Aqu. Summ. P. III. Qu. 23. Art. 3. vom Kreuze Christi: Cum ergo Christus adoretur adoratione latriæ, consequens est quod ejus imago sit adoratione latriæ adoranda (also hier wirkliche Idololatrie?). Vgl. Art. 4. u. Joh. Dam. de fide orth. L. IV. c. 11.

§. 189.

Die Sacramente.

«Die Lehre von den Sacramenten ist der Hauptpunct, in welchem sich die scholastische Theologie nicht blos formell, sondern auch materiell productiv bewies.» ¹⁾ Mit der schärfern Definition des Sacramentes, wie sie Hugo von St. Victor, ²⁾ Peter der

Lombarde u. a.³⁾ auf augustinischer Grundlage versuchten, setzte sich auch; namentlich durch den Letztern, die Zahl fest als heilige Siebenzahl.⁴⁾ Noch schwankt indessen die Zählung⁵⁾ bis auf *Bonaventura* und *Thomas Aquin.* Nachdem sie sich aber einmal festgesetzt, konnte es auch dem scholastischen Scharfsinn der letztern nicht mehr schwer fallen, die tiefern Gründe dafür anzugeben.⁶⁾ Da nun ferner auch die griechische Kirche seit dem 9. Jahrhundert zu einer Vervielfältigung der Sacramente hinneigte,⁷⁾ so ward bei den Vereinigungsversuchen mit ihr, die abendländische Zählung auf der Kirchenversammlung zu Florenz bestätigt.⁸⁾ Bloss *Wikliffe*, die *Waldenser* und die strengern *Hussiten* kehrten entweder zur ursprünglichen Zweiheit zurück, oder entfernten sich doch wenigstens von der Siebenzahl.⁹⁾

¹⁾ Ullmann, Wessel. S. 521. 22.

²⁾ Dem Hugo von St. Victor genügte die augustinische Definition (*sacræ rei signum* s. Bd. I. §. 156.) nicht. Er nennt sie eine bloße Nominalerklärung. Auch Buchstaben und Gemälde können ja Zeichen heiliger Dinge sein. Seine Definition de sacr. Lib. I P. IX. c. 2: *Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibilter propositum, ex similitudine repræsentans, ex institutione significans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritalem gratiam.* Kürzer die Definition in der Summe Tr. II. c. 1: *sacramentum est visibilis forma invisibilis gratiæ in eo collatæ.* Vgl. de sacr. Lib. II. P. VI. c. 3. Liebner S. 426.

³⁾ Sent. L. IV. Dist. 15: *Sacramentum enim proprie*

dicatur quod ita signum est gratiæ dei et invisibilis gratiæ forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat. Diefß gilt nicht von allen Zeichen . . (omne sacramentum est signum, sed non e converso). Vgl. Bonav. Breviloqu. VI. c. 1 fs.

⁴⁾ Noch in dieser Periode war man lange schwankend. Rabanus Maurus und Paschasius Radbert kennen nur 4 Sacramente, oder eigentlich nur die beiden der Taufe und des Abendmahls, doch so dafs mit der Taufe auch das Chrisma aufgeführt und das Sacrament des Altars in die beiden Elemente des Leibs und Bluts Christi zerlegt wird. Rab. de Inst. Cler. I. 24: Sunt autem sacramenta Baptismus et Chrisma, Corpus et Sanguis, quæ ob id sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem eorundem sacramentorum operatur, unde et a secretis virtutibus vel sacris sacramenta dicuntur. vgl. Paschas. de corp. et sang. Domini c. 3. So auch Berengar von Tours (de s. cœna. Berol. 854) p. 153: Duo sunt enim præcipue ecclesiæ sacramenta sibi assentanea, sibi comparabilia, regenerationis fidelium et refectionis (Taufe und Abendmahl). — Bernhard von Clairvaux führt die Fußwaschung als ein Sacrament auf (Sermo in cœna Domini §. 4. bei Mschr. von Cölln S. 188). — Hugo von St. Victor (Lib. I. P. VIII. c. 7.) unterscheidet drei Classen von Sacramenten: 1. solche, in denen das Heil zu oberst beruht und empfangen wird (Taufe und Abendmahl nebst der Confirmation, die P. VII. zwischen Taufe und Abendmahl hineintritt); 2. Sacramente, die, ob sie gleich nicht nothwendig zur Seligkeit sind, doch die Heiligung fördern, indem durch sie die gute Gesinnung geübt und eine höhere Gnade erlangt werden kann, wie der Gebrauch des Weihwassers, die Besprengung mit Asche u. s. w. 3. Sacramente, die nur eingesetzt zu sein scheinen, um zur Vorbereitung und Heiligung der übrigen Sacramente zu dienen, wie die Ordination, die Weihe des Ornats der Geistlichen u. a. — Ausgezeichnet werden von ihm außer den drei obengenannten Sacramenten erster Klasse auch noch die Ehe (L. II. P. IX.) die Buße (P. XIV.) und die letzte Oelung (P. XV.) *„aber bei keinem dieser Sacramente, als bei der Taufe und dem Abendmahl, spricht er so, dass sie zu jener ersten*

Klasse nothwendig gerechnet werden müssten. Man weiss daher nicht, ob er nicht auch noch einige davon zur zweiten Klasse gerechnet hat." Liebner S. 429. Mschr. von Cölln S. 188. 89. Peter Damiani führt sogar 12 Sacramente an (Opp. T. II. p. 167 — 169). In wiefern der Bischof Otto von Bamberg (nach der vita Othonis zwischen 1139 und 1189. bei Canisius Lectt. antiqu. ed. Basnage. T. III. P. II. p. 62.) den von ihm (1124) zum Christenthum bekehrten Pommern die sieben Sacramente der kathol. Kirche gebracht habe? steht noch zu untersuchen (siehe Engelhardt D. G. II. S. 196. Mschr. von Cölln S. 189. 90.). Dagegen bestimmter der Lombarde Sent. Lib. IV. Dist. 2. A: Jam ad sacramenta novæ legis accedamus, quæ sunt Baptismus, Confirmatio, Panis benedictio i. e. Eucharistia, Pœnitentia, Unctio extrema, Ordo, Conjugium. Quorum alia remedium contra peccatum præbent, et gratiam adjutricem conferunt, ut Baptismus; alia in remedium tantum sunt, ut Conjugium; alia gratia et virtute nos fulciunt, ut Eucharistia et Ordo.

⁵⁾ So zählt Alanus ab Ins. Lib. IV. (bei Pez p. 497) noch hintereinander auf: Baptismus, Eucharistia, Matrimonium, Pœnitentia, Dedicatio basilicarum, Chrismatis et Olei inunctio, und schließt alle diese Gnadenmittel ein zwischen die prædicatio und die ecclesia. Auch spricht Alan. nur von einer Mehrzahl, nicht von einer Siebenzahl der Sacram. Vgl. III. 6. Alexander von Hales schloß sich zwar genauer an die Siebenzahl an, führte jedoch nur Taufe und Abendmahl auf die Einsetzung Christi selbst zurück, während die übrigen Sacramente von seinen Aposteln und den Dienern der Kirche eingesetzt seien. Summa P. IV. Qu. 8. Membr. 2. Art. 1. bei Mschr. von Cölln S. 196. 97.

⁶⁾ Nach Thomas P. III. Qu. 63. Art. 1. dienen die 3 ersten Sacramente ad spiritualem uniuscujusque hominis in se ipso perfectionem, die beiden letzten dagegen ad totius ecclesiæ regimen multiplicationemque. Ferner: per Baptismum spiritualiter renascimur, per Confirmationem augemur in gratia et roboramur in fide; renati autem et roborati, nutrimur divina Eucharistiæ alimonia. Quod si per peccatum ægritudinem incurrimus animæ, per Pœnitentiam

spiritualiter sanatur, spiritualiter etiam et corporaliter, prout animæ expedit, per extremam Unctionem. Per Ordinem vero ecclesia gubernatur et multiplicatur spiritualiter, per Matrimonium corporaliter augetur. — Aber auch nach Thomas Summ. P. III. Qu. 62. 5. sind Taufe und Abendmahl potissima sacramenta. Bonaventura bringt (Brev. VI. Cent. III. sect. 47. c. 3.) die sieben Sacramente in Verbindung mit den sieben Krankheiten des Menschen. Gegen die Erbsünde ist die Taufe, gegen die Todsünde die Buße, gegen die erlöschliche die letzte Oelung; wider die Unwissenheit die Weihung, wider die Bosheit das heilige Abendmahl, wider die Schwachheit die Firmelung, wider die böse Lust die Ehe;*) desgleichen mit den sieben Cardinaltugenden: zum Glauben leitet die Taufe, zur Hoffnung die Firmelung, zur Liebe das Abendmahl, zur Gerechtigkeit die Buße, zur Beharrlichkeit die letzte Oelung, zur Klugheit die Weihung, zur Mäßigkeit die Ehe (das Weitere a. a. O.). — Vergl. auch Bertholds Predigten von Kling S. 459 ff. Die „sieben Heiligkeiten“ sind ihm eine von Christo bereitete Arznei, in 7 Stücke getheilt u. s. w.

7) Johann. Dam. de fide orth. IV. 13. nennt die beiden Mysterien der Taufe und der Eucharistie, die erstere in Beziehung auf die Geburt, die letztere in Beziehung auf die Erhaltung (Nahrung) des neuen Lebens, und zwar erblickt er in beiden Mysterien wieder eine Zweiseitigkeit, bei der Taufe Wasser und Geist (Chrisma), bei der Eucharistie Brot und Wein. Theodorus Studita dagegen (lib. II. ep. 163. Opp. p. 317) lehrt 6 Sacramente (nach dem Vorgange des Pseudodionys, vgl. Bd. I. §. 156. Anm. 3): 1. die Taufe, 2. das Abendmahl (σύναξις, κοινωνία), 3. das Weihnen des heil. Oels (τελετὴ μύρου), 4. die Priesterweihe (ιερατικαὶ τελειώσεις), 5. den Mönchsstand (μοναχικὴ τελείωσις), 6. die Gebräuche bei den Verstorbenen (περὶ τῶν ἱερῶς κεκοιμημένων) s. Schröckh R. G. XXIII. S. 127. 28.

*) „Die armen Laien haben also für die Unwissenheit kein Sacrament, und die armen Geistlichen kein Sacrament für die Begierden.“ Schleiermacher, R. G. S. 314.

⁸⁾ Mansi Conc. T. XXXI. Col. 1054 ff. Diese Bestimmungen galten dann auch für die unirten Armenier.

⁹⁾ Wicliffe führt zwar die kirchliche Zählung auf L. IV. c. 1. unterwirft aber in den folgenden Capiteln jedes einzelne S. der Kritik. Vgl. §. 190. 10. Das Glaubensbekenntniß der Waldenser bei Léger, *histoire générale des églises évangéliques de Piémont*. 1669. p. 95. b. Schröckh R. G. XXIX. S. 548. das der Hussiten v. J. 1445 b. Lenfant, *histoire de la guerre des Hussites*. Vol. II. p. 152 fs. Schröckh R. G. XXXIV. S. 718 ff. Hufs selbst hatte sich zur Lehre von den 7 Sacramenten bekannt, doch unter gewissen Restrictionen, s. Mschr. von Cölln S. 201.

§. 190.

F o r t s e t z u n g.

Vielfach wurde von den Scholastikern über das Alter, ¹⁾ über die Nothwendigkeit, den Zweck und die Bedeutung, so wie über die specifische Kraft und Wirkung der Sacramente disputirt.²⁾ Im Geiste der edlern Mystik führte *Hugo von S. Victor* die Bestimmung der Sacramente auf die tiefern religiösen Bedürfnisse des Menschen zurück.³⁾ Besonders aber bemühte sich *Thomas von Aquin*, sowohl den Begriff des Sacramentes noch genauer zu bestimmen, als über dessen Wirkung sich und Andere aufzuklären.⁴⁾ Durch den Tod Jesu haben die neutestamentlichen Sacramente eine *virtus instrumentalis* oder *effectiva* erlangt, welche den alttestamentlichen Sacramenten fehlte.⁵⁾ Durch den Genuß oder Empfang eines Sacramentes erlangt sonach der Mensch einen gewissen *Charakter*, der bei einigen Sacramenten, wie bei der Taufe, Firmelung und Priester-

weihe *character indelebilis* ist, und daher die Wiederholung des Sacramentes verbietet.⁶⁾ Die Sacramente wirken nicht nur *ex opere operantis*, sondern auch *ex opere operato*,⁷⁾ weshalb es nicht auf die äußere oder innere Würde, noch auf den Glauben und die sittliche Beschaffenheit des Verwaltenden ankommt, wohl aber auf dessen Intention, das Sacrament als ein solches zu verwalten. Diese Intention muß mindestens eine *habituelle*, braucht aber nicht nothwendig eine *actuelle* zu sein.⁸⁾ — Abweichend von der thomistischen Vorstellung, welche die kirchlich-orthodoxe wurde, läugnete Scotus, daß in den Sacramenten selbst die wirkende Kraft der Gnade enthalten sei.⁹⁾ Noch entschiedener bestritten die Vorläufer der Reformation, unter ihnen *Wikliffe* und *Johann Wessel* die Lehre von einer Wirkung der Sacramente *ex opere operato*, während sie nichts destoweniger gegen die Sacramente selbst, als gegen göttliche Institute die größte Ehrfurcht hegten.¹⁰⁾ So standen sie in der Mitte zwischen der abergläubischen Aeufserlichkeit, womit das Sacrament gleichsam zu einem Zaubermittel gemacht wurde, und der fanatischen Innerlichkeit der pantheistischen Secten, die jegliches sichtbare Pfand und Siegel der unsichtbaren Güter in idealistischem Hochmuthe verwarfen.¹¹⁾

¹⁾ In wiefern auch das A. T. Sacramente gehabt? Petr. Lomb. Sent. Lib. IV. Dist. 1. E.: . . . Veteris Testamenti

sacramenta promittebant tantum et significabant, hæc autem (novi testamenti) dant salutem (vgl. Augustin ebendas.). Da die Sacramente durch die Sünde nothwendig geworden, Gott aber die Ehe im Paradiese eingesetzt hatte, so erschien dieses Sacrament als das älteste, das schon dem Stand der Unschuld angehörte, s. Cramer VII. S. 103. — Vgl. Thomas Aqu. (Ann. 4. u. 5.)

²⁾ *„Die gemeine Kirchentradition lehrte nur eine magische Wirkung der Sacramente, und überschätzte daher das äussere todte Werk. Die Scholastiker dagegen hatten richtig erkannt, dass die Rechtfertigung und Heiligung wesentlich etwas Innerliches, Freies, Geistiges sei, und auf dem Glauben beruhe. Diess widersprach sich, und musste daher vereinigt werden, was dann meist auch durch künstliche Dialektik geschah.“* Liebner, Hugo von St. Victor S. 450.

³⁾ Der Zweck der Sacramente ist nach Hugo ein dreifacher: 1. propter humiliationem (Unterwerfung unter die Sinnlichkeit, um durch sie zum Uebersinnlichen zu gelangen); 2. propter eruditionem (das Sinnliche leitet zum Uebersinnlichen. Wenn der Kranke auch die Arznei nicht begreift, so sieht er doch das Glas, und dieß giebt ihm die Ahnung der heilenden Kraft darin, und flößt ihm Vertrauen und Hoffnung ein); 3. propter exercitationem (Stärkung des innern geistigen Lebens). — Alle drei Personen der Trinität sind beim Sacrament thätig. Der Vater (Schöpfer) schafft die Elemente, der Sohn (Erlöser, Gottmensch) setzt sie ein, und der Geist heiligt sie (vermöge der Gnade). Der Mensch ist dabei der Vertheiler, das Werkzeug Gottes. Gott ist der Arzt, der Mensch der Kranke, der Priester der Diener oder Bote Gottes, die Gnade (nicht das Sacrament) ist die Arznei, das Sacrament das Gefäß derselben. — Gott hätte den Menschen auch ohne Sacramente retten können, wenn er gewollt hätte; nun aber, nachdem er es so gewollt, ist es Pflicht des Menschen, sich dieser Anordnung zu unterwerfen; doch kann Gott noch immer ohne Sacramente retten. Ist dem Menschen durch Zeit- und Ortverhältnisse der Gebrauch derselben unmöglich gemacht, so reicht die res (virtus) sacramenti hin; denn die Sache

gilt mehr als das Zeichen, der Glaube mehr als das Wasser u. s. f. de Sacr. Lib. I. P. IX. c. 3—5. Liebner S. 450 ff.

⁴⁾ Thomas Aqu. Summ. P. III. Qu. 60—65. (im Ausz. bei Mschr. von Cölln S. 192 ff.).

⁵⁾ Qu. 62. Art. 1.: Necesse est dicere sacramenta novæ legis per aliquem modum gratiam causare. . . . Et dicendum est, quod duplex est causa agens, principalis et instrumentalis. Principalis quidem operatur per virtutem suæ formæ, cui assimilatur effectus, sicut ignis suo calore calefacit. Et hoc modo nihil potest causare gratiam nisi Deus, quia gratia nihil est aliud, quam quædam participata similitudo divinæ naturæ. Causa vero instrumentalis non agit per virtutem suæ formæ, sed solum per motum, quo movetur a principali agente. Unde effectus non assimilatur instrumento, sed principali agenti. Et hoc modo sacramenta novæ legis gratiam causant. — Art. 5: Unde manifestum est, quod sacramenta ecclesiæ specialiter habent virtutem ex passione Christi, cujus virtus quodammodo nobis copulatur per susceptionem sacramentorum. — Art. 6: Per fidem passionis Christi justificabantur antiqui patres, sicut et nos. Sacramenta autem veteris legis erant quædam illius fidei protestationes, inquantum significabant passionem Christi et effectus ejus. Sic ergo patet quod sacramenta veteris legis non habebant in se aliquam virtutem qua operarentur ad conferendam gratiam justificantem; sed solum significabant fidem per quam justificabantur. *)

⁶⁾ Innocent. III. in Decret. Greg. IX. L. III. T. 42. c. 5: Et is qui fide ad baptismum accedit, characterem suscipit christianitatis impressum. Thomas P. III. Qu. 63. Art. 2: Sacramenta novæ legis characterem imprimunt. —

*) *„Die Meinung, dafs die Sacramente des A. Test. die Gnade nur vorgebildet, nicht mitgetheilt hätten, wurde zwar von Johann Bonaventura und Scotus verworfen, so wie schon Beda das Gegentheil gelehrt hatte; allein von Eugenius IV. auf der Kirchenversammlung zu Florenz bestätigt.“* Münscher von Cölln S. 187. (die Belegstellen ebend. S. 198. 99.) Man nahm dann an, dafs die alttest. Sacramente ex opere operantis, die neutest. dagegen ex opere operato gewirkt. Vgl. Engelh. D. G. S. 197. 98. Anm.

Conc. Florent. (unter Eugen IV.) bei Mansi T. XXXI. Col. 1054 ff.: Inter hæc Sacramenta tria sunt, Baptismus, Confirmatio et Ordo, quæ characterem, i. e. spirituale quoddam signum a cæteris distinctivum imprimunt in anima indelebile. Unde in eadem persona non reiterantur. Reliqua vero quatuor characterem non imprimunt et reiterationem admittunt. (Gleichwohl war man noch bei Pius II. Tode über die Wiederholung der letzten Oelung ungleicher Meinung.) Ueber die zwischen dem sterbenden Papst und dem Bischof von Ferrara, Laurentius Roverella stattgefundene Disputation s. Platina in Vita Pii II. vergl. unten §. 198. Anm. 3.

⁷⁾ Am deutlichsten bei Gabriel Biel in Sent. Lib. IV. Dist. 1. Qu. 3. (Mschr. von Cölln S. 199): Sacramentum dicitur conferre gratiam ex opere operato, ita quod ex eo ipso quod opus illud, puta sacramentum, exhibetur, nisi impediat obex peccati mortalis, gratia confertur utentibus, sic quod præter exhibitionem signi foris exhibiti non requiritur bonus motus interior in suscipiente. Ex opere operante vero dicuntur Sacramenta conferre gratiam per modum meriti, quod scilicet sacramentum foris exhibitum non sufficit ad gratiæ collationem, sed ultra hoc requiritur bonus motus seu devotio interior in suscipiente, secundum ejus intentionem confertur gratia, tanquam meriti condigni vel congrui, præcise, et non major propter exhibitionem sacramenti. (Diese letztre Ansicht war die des Scotus).

⁸⁾ Thom. l. c. qu. 64. Art. 3: . . Ministri ecclesiæ possunt sacramenta conferre, etiamsi sint mali. — Art. 9: Sicut non requiritur ad perfectionem sacramenti quod minister sit in charitate, sed possunt etiam peccatores sacramenta conferre, ita non requiritur ad perfectionem sacramenti fides ejus: sed infidelis potest verum sacramentum præbere, dummodo cætera adsint quæ sunt de necessitate sacramenti. Ueber die intentio ebend. und Art. 10. Mschr. von Cölln S. 196. Cramer VII. S. 712. 13.

⁹⁾ Vgl. Anm. 7.

¹⁰⁾ Eine scharfe Kritik der Sacramente giebt Wicliffe Trial. Lib. IV. C. 1 fs. Nach ihm hätten tausend andere Dinge (als rerum sacrarum signa) eben so gut das Recht,

Sacramente zu heißen, als die sieben. . . . *Multa dicta in ista materia habent nimis debile fundamentum, et propter aggregationem ac institutionem in terminis difficile est loquentibus habere viam inpugnabilem veritatis. . . . Non enim video quin quælibet creatura sensibilis sit realiter sacramentum, quia signum a Deo institutum ut rem sacram insensibilem significet, cujusmodi sunt creator et creatio et gratia creatoris.* Vgl. c. 25., wo er die zu den Sacramenten hinzugefügten Ceremonien als Erfindungen des Antichrists bezeichnet, die er zu Beschwerung der Kirche gehäuft habe. Milder urtheilt in dieser Hinsicht Wessel, der gewisse äußere Zuthaten (Chrisma) nicht gradezu mißbilligt, da die Kirche aus Ehrerbietung gegen das Sacrament dasselbe mit größerer Feierlichkeit umgeben habe; aber die Wirkung des Sacraments betreffend, bestreitet auch er die Lehre von der Wirkung desselben *ex opere operato*, und macht das Heil von der Gesinnung des Genießenden abhängig. *de commun. Sanct. p. 817. Ullm. S. 522. 25.*

¹¹⁾ *Mosh. a. a. O. p. 257: dicunt, se credere, quod quilibet Laicus bonus potest conficere corpus Christi, sicut sacerdos peccator. Item, quod sacerdos, postquam exiit se sacris vestibus, est sicut saccus evacuatus frumento. Item, quod corpus Christi æqualiter est in quolibet pane, sicut in pane sacramentali. Item, quod confiteri sacerdoti non est necessarium ad salutem. Item, quod corpus Christi vel sacramentum Eucharistiæ sumere per Laicum, tantum valet pro liberatione animæ defuncti, sicut celebratio Missæ a sacerdote; item, quod omnis concubitus matrimonialis præter illum, in quo speratur bonum prolis, sit peccatum. — Vergl. Bertholds Predigten von Kling S. 508. 309.*

§. 191.

T a u f e.

In den Bestimmungen über die Taufe beschränkte sich der Scharfsinn der Scholastiker mehr auf Einzelnes, während in den Bestimmungen über das

Abendmahl sich eine gröfsere Originalität kund giebt. Die mystische Betrachtungsweise des Wassers, - als des flüssigen Elementes, hatte an dem allegorisirenden Cyprian ihren Vorgänger, nur dafs jetzt die pedantischen Bestimmungen über die bei der Taufe zu gebrauchenden Flüssigkeiten noch specieller die scholastische Spitzfindigkeit charakterisiren. ¹⁾ Auch diese Zeit kennt, wie die frühere, eine Bluttaufe, mit dem Unterschiede jedoch, dafs hier statt der Märtyrer, die Selbstpeiniger (Flagellanten) sich ihr unterziehen. ²⁾ Die Wassertaufe dürfen nur Priester ertheilen, Nothfälle ausgenommen. ³⁾ Ueber die Kindertaufe hatte die Kirche längst keinen Zweifel mehr, aber *Peter von Bruys* und einige mystische Secten sprachen geringschätzig von ihr. ⁴⁾ Die Pathen übernehmen für den Täufling die Verpflichtung des Glaubens nach dem augustinischen Grundsatz: credit in altero, qui peccavit in altero. ⁵⁾ — Die Wirkung der Kindertaufe besteht in der Tilgung der Erbsünde, doch bleibt die concupiscentia (lex fomitis), obwohl durch die Taufgnade gemildert, zurück. ⁶⁾ Erwachsenen, die sich taufen lassen, dient die Taufe nicht nur zur Vergebung schon begangener Sünden, sondern sie verleiht, nach dem Lombarden, auch positiv die Gnade zu tugendhaften Handlungen. ⁷⁾ — Letzteres dehnte *Thomas von Aquin* auch auf die Kinder aus, ⁸⁾ und Clemens V.

bestätigte seine Behauptung auf der Synode zu Vienne (1311.⁹⁾)

¹⁾ Vgl. Cramer VII. S. 713 ff. Schon Petrus Lomb. lehrt Lib. IV. Dist. 3. G.: non in alio liquore potest consecrari baptismus nisi in aqua, obwohl Andere meinten, daß man auch mit Luft, mit Sand oder mit Erde taufen könnte. (Schmid, J. A., de baptismo per arenam. Helmst. 1697. 4.) Ob statt des reinen Wassers auch Bier, Fleisch- oder Fischbrühe, Meth oder Honigwasser, Lauge oder Rosenwasser gebraucht werden dürfe? darüber waren verschiedene Meinungen. s. *Meiners* und *Spittlers* neues Götting. histor. Magazin. Bd. III. St. 2. 1793. 8. (aus Holderi dubitatibus circa Baptismum). Augusti, theol. Blätter Jahrg. 1. S. 170 ff. dessen Archäol. VII. S. 206 ff. Wurde doch sogar gefragt: quid faciendum, si puer urinaret (stercorizaret) in fontem? Man unterschied aqua artificialis, naturalis und usualis. — Auch über die Taufworte war viel unnöthiges und unerbauliches Gezänke. s. Holder a. a. O. — Wegen der Besprengung (statt des Untertauchens) fanden gleichfalls Erörterungen statt. Thomas Aqu. giebt der ältern Sitte den Vorzug (Sum. P. III. Qu. 66. Art. 6), weil das Untertauchen zugleich an das Begrabenwerden Christi erinnere; doch hielt er es nicht für durchaus nothwendig. — Die Besprengung ward seit dem 13. Jahrhundert im A. L. allgemeiner. Die griechische und die mailändische Kirche behielten indessen fortwährend das Untertauchen bei, s. Augusti, Arch. a. a. O. S. 229 ff.^{*)} — Ob ein- oder dreimaliges Untertauchen nothwendig? u. a. m. bei Holder a. a. O. (wo überhaupt viele Beispiele von dem erfinderischen Scharfsinne der Casuisten, in Beziehung auf alle möglichen Schwierigkeiten, gesammelt sind).

²⁾ Thom. Aqu. Qu. 66. Art. 11.: . . . præter bapti-

^{*)} Mancherlei Bestimmungen über die Taufe s. auch in Bertholds Predd. S. 442. 45. Unter anderm: «Es sollen nicht junge Leute ein Kind in Gespötte und Gelächter taufen, oder thörichte Leute einen Juden ins Wasser stoßen wider seinen Willen. Das hat keine Kraft.»

smum aquæ potest aliquis consequi sacramenti effectum ex passione Christi, in quantum quis ei conformatur pro Christo patiendo. — Ueber die Flagellanten s. Förstemann, die christlichen Geißlergesellschaften. Halle. 828.

³⁾ Lomb. IV. Dist. 6. A. (nach Isidor. Hisp.): Constat baptismum solis sacerdotibus esse traditum ejusque ministerium nec ipsis diaconis implere est licitum absque episcopo vel presbytero, nisi his procul absentibus, ultima languoris cogat necessitas: quod etiam laïcis fidelibus permittitur. — Vergl. Gratian. in Decret. de Consecr. Dist. 4. c. 19. — Thomas Aqu. P. III. Qu. 67. Art. 1 — 6. (Die nähern Bestimmungen gehören in das Kirchenrecht).

⁴⁾ Vgl. Petr. Ven. Cluniacensis adv. Petrobrusianos in Bibl. PP. max. Lugd. T. XXII. p. 1055. Auch die Paulicianer, Bogomilen, Katharen u. s. w. waren gegen die Kindertaufe, mehrere dieser Secten (wie die Katharen) gegen die Wassertaufe überhaupt. cfr. Moneta, adv. Catharos et Waldenses. Lib. V. c. I. p. 277 fs. Müncher von Cölln S. 209. 10.

⁵⁾ Vergl. Bd. I. §. 157. Anm. 6. Lomb. L. IV. Dist. 6. G. Thomas Aqu. Qu. 68. Art. 9: Regeneratio spiritualis quæ fit per baptismum est quodammodo similis nativitati carnali, quantum ad hoc, quod, sicut pueri in maternis uteris constituti non per se ipsos nutrimentum accipiunt, sed ex nutrimento matris sustentantur, ita etiam pueri nondum habentes usum rationis, quasi in utero matris ecclesiæ constituti, non per se ipsos, sed per actum ecclesiæ salutem suscipiunt. — Die geistliche Verwandtschaft der Pathen unter sich gehört in das Kirchenrecht. Vgl. Lomb. L. IV. Dist. 42. Thom. Aqu. P. III. in Supplem. Qu. 56. Art. 5. — Decretal. Greg. IX. L. IV. T. 11. Sexti Decretal. L. IV. T. 5.

⁶⁾ Lomb. L. II. Dist. 52. A. (nach Augustin): Licet remaneat concupiscentia post baptismum, non tamen dominatur et regnat sicut ante: imo per gratiam baptismi mitigatur et minuitur, ut post dominari non valeat, nisi quis reddat vires hosti eundo post concupiscentias. Nec post baptismum remanet ad reatum, quia non imputatur in peccatum, sed tantum pœna peccati est, ante baptismum vero pœna est et culpa. Vgl. das Folgende. Thom. Aqu. P. II. Qu. 81.

Art. 3.: Peccatum originale per baptismum aufertur reatu, inquantum anima recuperat gratiam quantum ad mentem: remanet tamen peccatum originale actu, quantum ad fomitem, qui est inordinatio partium inferiorum animæ et ipsius corporis. Vgl. P. III. Qu. 27. Art. 3.

⁷⁾ Lomb. Lib. IV. Dist. Dist. 4. H.: De adultis enim, qui digne recipiunt sacramentum, non ambigitur, quin gratiam operantem et cooperantem perceperint. . . De parvulis vero, qui nondum ratione utuntur, quæstio est an in baptismo receperint gratiam, qua ad maiorem venientes ætatem possint velle et operari bonum. Videtur quod non receperint: quia gratia illa charitas est et fides, quæ voluntatem præparat et adjuvat. Sed quis dixerit eos accepisse fidem et charitatem? Si vero gratiam non receperint, qua bene operari possint cum fuerint adulti, non ergo sufficit eis in hoc statu gratia in baptismo data, nec per illam possunt modo boni esse, nisi alia addatur, quæ si non additur, non est ex eorum culpa, quia justificati [al. non] sunt a peccato. Quidam putant gratiam operantem et cooperantem cunctis parvulis in baptismo dari in munere, non in usu, ut cum ad maiorem venerint ætatem, ex munere sortiantur usum, nisi per liberum arbitrium usum muneris extinguant peccando, et ita ex culpa eorum est, non ex defectu gratiæ, quod mali fiunt.

⁸⁾ Thom. Aqu. Qu. 69. Art. 6: Quia pueri, sicut et adulti, in baptismo efficiuntur membra Christi, unde necesse est quod a capite recipiant influxum gratiæ et virtutis.

⁹⁾ Bei Mansi T. XXV. Col. 411. Mschr. von Cölln S. 205.

Dafs die Taufe nicht wiederholt werden durfte, lag im Charakter des Sacramentes. Ob aber einer durch Gewalt der Umstände an der Taufe Gehinderte, dennoch selig werden könne? darüber waren die Meinungen verschieden. Gegen frühere Lehrer (wie Rabanus Maurus) behaupteten die Spätern, der heil. Bernhard, der Lombarde und Thomas Aqu., dafs in einem solchen Falle der *Wille* hinreiche. Vergl. dazu die Stellen bei Mschr. von Cölln S. 205. 6.

§. 192.

*F i r m e l u n g.**Klee, D. G. II. S. 160–170.*

Die Firmelung (*χρῖσμα*, confirmatio), ursprünglich mit der Taufe verbunden, hatte sich allmählig als eine besondere Handlung herausgestellt, der alsdann auch die Würde eines Sacramentes zukam, das nur der Bischof verrichten darf.¹⁾ Wenn die Taufe Bewegung zum Leben giebt, so die Firmelung das Wachsthum. Ihr Charakter ist der Charakter der Stärke,²⁾ weshalb die zu diesem geistlichen Ritterthum Gefreiten einen Backenstreich erhalten.³⁾ Uebrigens muß die Taufe der Firmelung vorausgegangen sein.⁴⁾ Auch bei ihr werden Pathen erfordert.⁵⁾ Eugen IV. bestätigte diese Bestimmungen.⁶⁾ Wicliffe aber und Hufs erklärten die Firmelung für einen Mißbrauch.⁷⁾

¹⁾ Vgl. Augusti Arch. VII. S. 401 ff.

²⁾ Melchiades in Ep. ad Hisp. episcopos bei Lomb. Sent. IV. Dist. 7. Thom. Aqu. Art. 6 u. 7. bei Mschr. von Cölln S. 211. 12. Bonav. Brevil. P. VI. c. 8. bei Klee II. S. 163.

³⁾ Nach Augusti (a. a. O. S. 450. 51.) kommt dieser Gebrauch nicht vor dem 13. Jahrhundert vor, doch nach Klee D. G. II. S. 163. schon bald nach dem 10. Jahrhundert; jedenfalls hängt er eher mit dem Ritterthum (Klee), als mit dem Loszählen der Gesellen (Augusti) zusammen. Die eigentliche Materie dieses Sacramentes ist indessen das *Chrisma confectum ex oleo olivarum*. Vgl. die Bestimmungen bei den Anm. 2 u. 6. angeführten Autoritäten.

⁴⁾ Thomas Aqu. a. a. O.: *Character confirmationis ex*

necessitate præsupponit characterem baptismalem etc. Auch die Firmelung hat einen character indelebilis, und darf daher nicht wiederholt werden.

⁵⁾ Ueber die Firmpathen s. Augusti a. a. O. S. 454. Thom. Aqu. Art. 10. Mschr. von Cölln S. 214. Auch die Firmpathenschaft begründet geistliche Verwandtschaft.

⁶⁾ Conc. Florent. Col. 1055. b. Mschr. v. Cölln. S. 215.

⁷⁾ Trialog. L. IV. c. 14. Schröckh XXXIV. S. 508. Er zweifelt, ob die Firmelung (wie man annahm) in der Stelle Act. 8, 17. gegründet sei, und nennt es eine Gotteslästerung, anzunehmen, daß die Bischöfe noch einmal den heil. Geist ertheilen könnten, der schon einmal in der Taufe ertheilt worden sei. — Hufs Art. II. apud Trithem. Chron. Hirsaug. ann. 1402. Klee a. a. O. S. 164.

§. 193.

Das heil. Abendmahl.

1. Der Streit darüber bis auf den Anfang der Scholastik.

Paschasius Radbert und Ratramnus. Berengar.

Marheineke, (vgl. Bd. I. S. 224.) p. 66 fs.

Der heftige Mönchsstreit zwischen *Paschasius Radbert* und *Ratramnus*, der sich sogar in höchst unflätige Erörterungen verirrte, und ebenso anstößige Benennungen nach sich zog,¹⁾ und woran übrigens die angesehensten Theologen der Zeit, wie *Rabanus Maurus*²⁾ und *Scotus Erigena*³⁾ theilnahmen, gab das Signal zu weiterm Kampfe. Der berühmte *Gerbert* suchte die paschasische Lehre von der wirklichen Verwandlung des Brots in den Leib Christi durch mathematische Figuren zu erläutern.⁴⁾ Um die Mitte des 11. Jahrhunderts galt dieselbe schon so allgemein für orthodox, daß, als *Beren-*

gar, Canonicus von Tours, und später Archidiakonus zu Angers, in einem Briefe an Lanfranc es wagte, dieselbe anzutasten, er defshalb verdammt, und auf mehreren Synoden (zu Vercelli und Rom 1050—1079) zum Widerruf genöthigt ward. Er würde noch mehr erlitten haben, hätte ihn nicht endlich der schlaue Gregor VII. der Wuth seiner Gegner zu entziehen gewuft.⁵⁾ Uebrigens war Berengar weit entfernt, jede höhere, über den Begriff eines kahlen Zeichens hinausgehende Vorstellungsweise auszuschließen, weshalb er auch an dem religiösen Ausdrucke von einem Genieffen des Leibes und Blutes Christi keinen Anstofs nahm, wohl aber sich denselben mehr oder weniger ins Ideale deutete.⁶⁾ Nachdem aber einmal durch den Eiferer *Humbert* diesem Ausdruck die krasseste capernaïtische Deutung gegeben worden,⁷⁾ war jeder weiteren Ausflucht der Weg versperrt, und den spätern Lehrern blieb fast nichts mehr übrig, als durch verstärkte Künste der Dialektik, das Anstößige zu verdecken, und so das unantastbare Geheimnifs mit einem Dornengewebe von Syllogismen zu umspinnen, wie dieß bereits aus Lanfrancs scholastischer Trennung des Subjects und der Accidentien sichtbar wird.⁸⁾

¹⁾ Schon zu Karls des Grossen Zeit schien man darüber eins zu sein, daß im Brot und Wein des Abendmahls nicht blofse Zeichen zu verehren seien, (de impio imaginum cultu

L. VI.c. 14. p. 491.) obwohl auch wieder von der figürlichen Bedeutung die Rede ist. Vgl. die Stellen b. Mschr. von Cölln S. 223. — Die förmliche Verwandlungslehre trug indessen erst Paschasius Radbert (monachus Corbeiensis) in seinem liber de corpore et sanguine Domini (an Karl den Kahlen, zwischen 850—52) vor (bei Martène u. Durand T. IX. Col. 367—470, im Ausz. bei Rösler X. S. 616 ff.). Er geht von der Allmacht Gottes aus, bei der alles möglich sei, und behauptet demgemäfs II. 2: sensibilis res intelligibiliter virtute Dei per verbum Christi in carnem ipsius ac sanguinem divinitus transfertur. Schon ersah in den Elementen (docketisch) nur eine die Sinne täuschende Hülle, unter welcher der Leib Christi verborgen ist: Figura videtur esse dum frangitur, dum in specie visibili aliud intelligitur quam quod visu carnis et gustu sentitur. Es ist derselbe Leib, der von der Maria geboren wurde. — Bisweilen ist auch der wahre Leib Christi den Zweiflern (zur Aufmunterung) oder auch wieder den Starkgläubigen (zur Belohnung ihres Glaubens) an der Stelle des Brotes erschienen (meist als Lamm), oder es haben sich Blutflecken sehen lassen u. s. w.* — In der Gegenschrift des Ratramnus (Bertramnus): de corpore et sanguine Domini ad Carol. Calvum (im Auftrage des Königs geschrieben, im Ausz. bei Schröckh XXIII. S. 443. Neander IV. S. 466 ff. u. Mschr. von Cölln S. 230—35.) wird auf besonnene Weise Bild und Sache (figura et veritas) Inneres und Aeufseres unterschieden, und auf die eigentliche Bedeutung der Mysterien hingewiesen, die es eben dadurch sind, dafs sie den Geist vom Sichtbaren zum Unsichtbaren lenken. Würde man den Leib Christi leiblich geniessen, so bedürfte es ja keines Glaubens mehr, und eben dadurch ginge ja das Mysterium als solches verloren. Die krasse Wirklichkeit würde die Idee verschlingen, es entstünde ein Herabsinken in den Materialismus. Auch R. statuirt eine conversio des Brots und Weins in den Leib Christi, aber nur eine ideale, im Sinne der Alten, einen

*) Ueber solche Wundererscheinungen vergl. auch Bossuet-Cramer V. 2. S. 103.

Uebergang aus dem Profanen in das Heilige. Auch wird in der Schrift das Mnemonische hervorgehoben, und die Autorität der frühern Lehrer benützt. — Ueber die spätere, aber doch auf diesen Erörterungen ruhende Benennung Stercoranisten (nach Matth. 13, 17.) Paschas. c. 20. 2. s. Schröckh XXIII. S. 493 ff. u. Pfaff, C. M., Tractatus de stercoranistis medii ævi. Tub. 750. 4^o.)

²⁾ Ueber des Rabanus Schrift an den Abt Egilo von Prüm; ob die von Mabillon (Acta SS. T. VI.) herausgegebene die ächte? vergl. Mschr. von Cölln S. 229. Ndr. R. G. II. 1. S. 91., welche sich sämtlich gegen die Aechtheit erklären. Hingegen vernimmt man des Rabanus Ansicht aus der Stelle de inst. cler. I. c. 31. (und III. 13. bei Gieseler und Mschr. von Cölln a. a. O.): *Maluit enim Dominus corporis et sanguinis sui sacramenta fidelium ore percipi, et in pastum eorum redigi, ut per visibile opus invisibilis ostenderetur effectus. Sicut enim cibus materialis forinsecus nutrit corpus et vegetat, ita etiam verbum Dei intus animam nutrit et roborat. . . . Sacramentum ore percipitur, virtute sacramenti interior homo satiatur. Sacramentum in alimentum corporis redigitur, virtute autem sacramenti æterna vita adipiscitur.*

³⁾ So der gewöhnlichen Meinung nach (vgl. Berengars Brief an Lanfranc). Ob indessen die dem Scotus zugeschriebene und auf der Synode von Vercelli (1050) verdamnte Schrift (de eucharistia) dieselbe sei, die sonst dem Ratramnus zugeschrieben wird, wie de Marca will, (der sie aber dem Scotus zuschreibt), oder ob eine besondere? darüber siehe Gieseler a. a. O.; Lauf in den Studien und Kritiken, J. G. 828. 4. S. 755 ff., der sie dem Scotus ab- und dem Ratramnus zuspricht; und Neander S. 471, der es wenigstens wahrscheinlich findet, daß wenn auch die Annahme jener Schrift auf einer Verwechslung beruhe,

^{*)} Ein nicht minder unerbaulicher Streit war der des Amalarius (Verf. eines liturg. Werkes ums Jahr 820) mit dem Priester Guntrad wegen des Ausspuckens während der Celebration der Messe: in d'Achery, Spicil. T. III. bei Schröckh a. a. O. S. 496.

doch auch Scotus in dieser Sache ein Urtheil abgegeben habe. Aus einigen Stellen seiner Schrift *de div. nat.* (bei Ndr. a. a. O.) läßt sich wenigstens abnehmen, daß er kein Anhänger des Paschasius könne gewesen sein.

⁴⁾ *De corpore et sanguine Domini*, herausgegeben von Pez, in *Thesaur. anecd. noviss.* T. I. P. II. f. 155. Schröckh XXIII. S. 495. *)

⁵⁾ Ueber den äußern Hergang der Sache: Mabillon, J. *dissert. de multiplici Berengarii damnatione, fidei professione et relapsu, deque ejus poenitentia*, in J. Vogtii *Biblioth. hæresiolog.* Hamb. 725. T. I. Fasc. 1. p. 99 ff. Schröckh XXIII. 307 ff. Ndr. IV. S. 476 ff. Gieseler II. 1. S. 219 ff. Quellen für seine Meinung: seines Mitschülers Adelmann *Ep. de veritate corp. et sangu. Dom. ad Berengar.* (geschr. vor seiner Ernennung zum Bischof von Brixen 1049) ed. J. Coster. Lovan. 1551. *Bibl. PP.* T. XVIII. u. von Schmidt *Brunsv.* 770. 8. Hugonis *Lingonensis* (von Langres) *Lib. de corp. et sang. Dom.* (d'Achery in *Opp. Lanfr. Append.* p. 68 fs. *Bibl. PP.* T. XVIII. p. 417 ff.). — Lanfrancus *de Corp. et Sang. Dom. adv. Berengar. Turonens.* (geschr. zwischen 1065—70) in *Opp.* ed. L. d'Achery. Lutet. 1648. f. u. *Bibl. PP.* a. a. O. p. 763—777, worin auch die erste Schrift des Berengar gegen Lanfranc, wovon zu unterscheiden die 2te: *Liber de sacra cœna adv. Lanfrancum* (herausgeg. von Stäudlin in 6 Programmen. Gött. 820—29. 4.). Vergl. Lessing, *Gotth. Ephr., Berengarius Turonensis.* Braunschweig 770. 4. (in dessen sämmtl. Schriften. Berl. 825 ff. Bd. XII. S. 145 ff.) Stäudlins und Tzschirners *Archiv für R. G.* Bd. II. St. 1. S. 1—98. — * *Berengarii Turonensis quæ supersunt tam edita quam inedita, typis expressa, moderante A. Neandro* T. I. Berol. 834. (*Berengarii de sacra cœna adv. Lanfrancum liber posterior, e codice Guelferbyitano primum edide-*

*) Das von ihm gewählte Auskunftsmittel sinnlicher Demonstration ward auch noch später nachgeahmt. So erzählt Melanchthon, daß sein Lehrer *Lampus* zu Tübingen die Transsubstantiation an die Tafel gemalt habe (*Ep. de suis studiis* v. J. 1541. bei Galle, Melanchthon S. 6.).

runt A. F. et F. Th. Vischer. *ibid.* 854.) die weitere Litt. bei Gieseler a. a. O. **Historische Haltpuncte:** Erste Verdammung des Ungehörten 1050 zu Rom unter Leo IX. Wiederholung dieses Urtheils zu Vercelli in demselben Jahre. Ueber das muthmaßliche Concil von Paris, Ndr. a. a. O. S. 491. Concil zu Tours (1054) — Rechtfertigung unter Hildebrands Beistand — abermaliges Concil zu Rom (1059) — Humberts Gewaltstreich — Berengars Wankelmuth in dieser Sache — Schriftwechsel mit Lanfranc — Nochmalige Synoden zu Rom (1078 u. 1079) — Abermaliges Annehmen und Widerrufen von Seiten Berengars — Gregors VII. *litteræ commendatitiæ* — Berengar † auf der Insel S. Côme bei Tours. 1088.

⁶⁾ Berengar bestritt vor allem die Lehre von einer gänzlichen Verwandlung, in der Weise, daß das Brot aufhörte Brot zu sein, und nur die *Accidentien* übrig blieben, während in der That statt des Brots eine *portioncula carnis* genossen werde. Die Verwandlung aus einem Niedern in ein Höheres und den mystischen Genuß des Leibes Christi unter der Figur des Brotes hielt er mit der alten Kirche fest. p. 67. (Ed. Vischer): *Dum enim dicitur: panis et vinum sacramenta sunt, minime panis aufertur et vinum, et nominibus rerum ita natarum significativis aptatur nomen, quod non nata sunt, ut est: sacramentum; simul etiam esse aliud aliquid minime prohibentur, sunt enim, sicut secundum religionem sacramenta, ita secundum aliud alimenta, sustentamenta.* — Das Subject, von dem etwas ausgesagt wird, muß bleiben, sonst hat die Aussage keinen Sinn: p. 71: *Dum dicitur: panis in altari consecratur vel panis sanctus, panis sacrosanctus est Christi corpus, omni veritate panis superesse conceditur.* Verbi gratia, si enuntias: Socrates justus est, aliquid eum esse constituisti, nec potest justus esse, si contingat, Socratem non esse. p. 76: *Sicut enim, qui dicit: Christus est lapis angularis, non revera Christum lapidem esse constituit, sed propter aliquam similitudinem, quam ad se invicem gerunt, tale nomen ei imponit, eodem modo, cum divina pagina corpus domini panem vocat, sacrata ac mystica locutione id agit.* p. 86: *Quando autem afferuntur ad altare vel po-*

nuntur in altari, adhuc sunt, ut ait beatus Augustinus contra Faustum, alimenta refectionis, nondum sacramenta religionis, (h)ac per hoc, nondum corpus Christi et sanguis existentia, non tropica, sed propria sunt locutione pendenda. Dicens ergo Humbertus ille tuus, panem, qui ponitur in altari, post consecrationem esse corpus Christi, panem propria locutione, corpus Christi tropica accipiendum esse constituit, et illud quidem recte, quia ex auctoritate scripturarum. p. 90: Dicitur autem in scripturis panis altaris de pane fieri corpus Christi, sicut servus malus dicitur fieri de malo servo bonus filius, non quia amisit animæ propriæ naturam aut corporis. — p. 91: Unde insanissimum dictu erat et christianæ religioni contumeliosissimum, corpus Christi de pane vel de quocunque confici per generationem subjecti . . . ut pane absumto per corruptionem subjecti corpus Christi esse incipiat per generationem subjecti, quia nec pro parte, nec pro toto potest incipere nunc esse corpus Christi. — p. 95: Novit autem revera secundum carnem Christum, qui Christi corpus asserit adhuc esse corruptioni vel generationi obnoxium, vel quarumcunque qualitatum vel collineationum, quas prius non habuerit, susceptivum. — p. 98: Denique verbum caro factum assumsit quod non erat, non amittens quod erat, et panis consecratus in altari amisit vilitatem, amisit inefficaciam, non amisit naturæ proprietatem, cui naturæ quasi loco, quasi fundamento dignitas divinitus augeretur et efficacia. (Vergleichung mit der Bekehrung des Saulus in Paulus p. 144.) p. 161: Est ergo vera procul dubio panis et vini per consecrationem altaris conversio in corpus Christi et sanguinem, sed attendendum, quod dicitur: per consecrationem, quia hic est hujus conversionis modus etc. . . . p. 165: Per consecrationem, inquam, quod nemo interpretari poterit: per subjecti corruptionem. — p. 167: Sed quomodo manducandus est Christus? Quomodo ipse dicit: qui manducat carnem meam et bibit sanguinem meum, in me manet et ego in eo; si in me manet, et ego in illo, tunc manducat, tunc bibit; qui autem non in me manet, nec ego in illo, etsi accipit sacramentum, acquirit magnum tormentum. — p. 171: Apud eruditos enim constat, et eis,

qui vecordes non sint, omnino est perceptibile, nulla ratione colorem videri, nisi contingat etiam coloratum videri. Ita enim scribit Lanfrannus, colorem et qualitates portiunculæ carnis Christi, quam sensualiter esse in altari desipit, videri oculis corporis, ut tamen caro illa, ejus color videtur, omnino sit invisibilis, cum constet, omne quod in sub-jecto est, sicut, ut sit, ita etiam, ut videatur, non a se habere, sed a subjecto, in quo sit, nec visu vel sensu aliquo corporeo comprehendere colorem vel qualitatem, nisi comprehenso quali et colorato. — p. 188: Rerum exteriorum est, panis et vini est, confici, consecrari; hæc incipere possunt esse, quod non erant, corpus Christi et sanguis, sed per consecrationem, non per corruptionem panis et vini et generationem corporis Christi et sanguinis, quæ constat semel potuisse generari. — p. 191: . . . Verissimum est nec ulla tergiversatione dissimulari potest, aliud esse totum corpus Christi, quod ante mille annos sibi fabricavit in utero virginis sapientia Dei, aliud portiunculam carnis, quam tu tibi facis de pane per corruptionem panis ipsius hodie factam in altari per generationem ipsius carnis. — Weitere Stellen bei Gieseler a. a. O. Mschr. von Cölln S. 242 ff. namentlich das von ihm (freilich mit Reservation) abgelegte Bekenntniß auf der römischen Synode (1078). bei Mansi XIX. p. 761. Gieseler S. 254: Profiteor, panem altaris post consecrationem esse verum corpus Christi, quod natum est de virgine, quod passum est in cruce, quod sedet ad dexteram Patris, et vinum altaris, postquam consecratum est, esse verum sanguinem, qui manavit de latere Christi. Et sicut ore pronuncio, ita me corde habere confirmo; sic me adjuvet Deus et hæc sacra.

7) Nach dem von Humbert dem Berengar auf der Synode von Rom (1059) zugeschobenen Bekenntniß sollte er bei der heil. Dreieinigkeit schwören: panem et vinum, quæ in altari ponuntur, post consecrationem non solum sacramentum, sed etiam verum corpus et sanguinem Domini nostri

*) Nur in der Weise kann gesagt werden, das Brot des A. M. sei kein Brot, wie Christus etwa sagt, *meine* Lehre ist nicht mein, sondern dessen, der mich gesandt hat; oder Paulus: nicht *ich* lebe, sondern Christus in mir. Vgl. p. 173.

Jesu Christi esse, et sensualiter, non solum sacramento, sed in veritate manibus sacerdotum tractari, frangi et fidelium dentibus atteri; was er freilich, sobald er seine Freiheit wieder erlangt hatte, widerrief.

⁸⁾ Nicht gar so grell, als Humbert, aber doch der Berengarischen Fassung und jeder weitem Rückkehr zur symbolischen oder idealisirenden Ansicht den Weg abschneidend, lehrte Lanfranc (a. a. O. c. 18. p. 772. b. Mschr. von Cölln S. 244): Credimus terrenas substantias, quæ in mensa dominica per sacerdotale ministerium divinitus sanctificantur, ineffabiliter, incomprehensibiliter, mirabiliter, operante superna potentia, converti in essentiam dominici corporis, reservatis ipsarum rerum speciebus et quibusdam aliis qualitatibus, ne percipientes cruda et cruenta horrent, et ut credentes fidei præmia ampliora perciperent: ipso tamen dominico corpore existente in cœlestibus ad dexteram Patris immortalis, inviolato, integro, incontaminato, illæso: ut vere dici possit, et ipsum corpus quod de Virgine sumtum est nos sumere, et tamen non ipsum. Ipsum quidem, quantum ad essentiam veræque naturæ proprietatem atque naturam; non ipsum autem, si spectes panis vinique speciem cæteraque superius comprehensa. Hanc fidem tenuit a prisceis temporibus et nunc tenet ecclesia, quæ per totum effusa orbem catholica nominatur. (Das Letztere bestritt eben Berengar mit Zeugnissen aus Ambrosius und Augustin in der oben angef. Schrift. Vgl. Anm. 6.)

§. 194.

2. Scholastische Entwicklung der Lehre. Transsubstantiation. Messopfer.

Der Name thut oft viel zur Sache! Nachdem Hildebert von Tours das volltönende Wort „*transsubstantiatio*“ zuerst gebraucht hatte ¹⁾ (während ähnliche Ausdrücke, wie *transitio* schon früher waren gebraucht worden ²⁾), erhielt die von den frühern Scholastikern, ³⁾ den Nachfolgern Lanfrancs,

vertheidigte Lehre von der Brotverwandlung und die Lehre von den *accidentibus sine subjecto* ihre feierliche Bestätigung dadurch, daß sie *mit jenem Worte* in das *Decretum Gratiani* aufgenommen, und von Innocenz III. zu einem unabänderlichen Glaubensartikel gemacht wurde.⁴⁾ Den spätern Scholastikern blieben jetzt nur noch die feiner gesponnenen Fragen zu beantworten übrig: in wiefern mit dem Brote auch der Leib Christi wirklich gebrochen werde?⁵⁾ ob Thiere auch, wenn sie eine Hostie verzehren, den Leib Christi genießen?⁶⁾ ob das Brot bloß in das Fleisch Christi, oder auch in sein Blut übergehe? (Concomitanz⁷⁾ ob es dann bloß in das Fleisch, oder nicht vielmehr in Leib und Seele Christi, ja in dessen Gottheit, oder gar in die heil. Trinität selbst verwandelt werde?⁸⁾ ob die Wandlung allmählig, oder urplötzlich vor sich gehe?⁹⁾ ob bei der Vielheit der Hostien dennoch nur *ein* Leib vorhanden sei, so daß auf allen Altären zugleich derselbe Christus geopfert werde, worin eben das *Mysterium der Messe* besteht?¹⁰⁾ — Die Einführung des Frohnleichnamfestes durch Urban IV. (1264) und Clemens V. (1311) auf der Synode zu Vienne, gab der Lehre einen liturgischen Hintergrund und populären Halt.¹¹⁾ Das Messopfer bildete von nun an mehr als je den Kern des katholischen Cultus,¹²⁾ und warf auf die Glorie des

Priesterstandes einen neuen verherrlichenden Glanz zurück. Indessen fanden viele fromme Gemüther in dem Gedanken an den auf speciellé Weise gegenwärtigen, täglich sich opfernden Erlöser und an die mystische Verbindung mit ihm in der Communion, eine mächtige Erhebung und Anregung, so daß es auch hier einer idealisirenden Mystik vorbehalten blieb, das von den Scholastikern in den Kreis des Aeufserlichen und Irdischen Herabgezogene wieder durch den Hauch der Innerlichkeit ins Himmlische zu verklären.¹³⁾

¹⁾ In Sermo VI. Opp. Col. 689. Vergl. Sermo V. in Coena Domini. Col. 422. und de Sacr. Altaris C. 1106. bei Mschr. von Cölln S. 249. 50.

²⁾ So von Hugo und St. Victor, s. Liebner S. 455 ff.

³⁾ Anselm, Schüler Lanfrances, tritt in die Fufstapfen seines Lehrers in seinem tractatus bipartitus de corpore et sanguine Domini, sive de sacramento altaris. (Disputatio dialectica de grammatico P. II.) P. I: . . . Sicut in mensa nuptiali aqua in vinum mutata solum adfuit vinum, in quod aqua mutata erat: sic in mensa altaris solum adest corpus Domini, in quod vere mutata est vera panis substantia, nisi, quod de aqua nihil remansit in mutatione illa: de pane vero mutato, ad peragendum sacri institutum mysterii, sola remanet species visibilis. (Die Berengarische Irrlehre wird ausdrücklich verdammt.) Und doch soll man sich den Vorgang nicht magisch denken: Nihil enim falsum factum putandum est in sacrificio veritatis, sicut fit in magorum præstigiis, ubi delusione quadam falluntur oculi, ut videatur illis esse, quod non est omnino. Sed vera species visibilis panis, quæ fuit in pane, ipsa facta præter substantiam suam quodammodo in aliena peregrinatur, continente eum, qui fecit eam et ad suum transferente corpus. Quæ tamen translata ad corpus Domini, non eo modo se habet ad illud,

quomodo accidens ad substantiam: quia corpus Domini in substantia sua, nec album efficit albedo illa, nec rotundum rotunditas, sicque de reliquis. — Auch soll man nicht beim fleischlichen Genusse stehen bleiben. P. II. c. 12: Et cum de altari sumimus carnem Jesu, curemus solite, ne cogitatione remaneamus in carne, et a spiritu non vivificemur, quod si non vivificamur a spiritu, caro non prodest quicquam u. s. w. (vgl. Anm. 12.) Mehr oder weniger im Sinne Lanfrancs schrieben auch Durandus (Abbas Troarnensis † 1088) de corp. et sang. Domini c. Bereng. (in Bibl. PP. max. T. XVIII. p. 419. Galland T. XIV. p. 243) und Guitmundus (Archiepisc. Aversanus) de Corporis et Sanguinis Christi veritate in Eucharistia. libr. III. (in Bibl. PP. max. T. XVIII. p. 441). Eusebius Bruno (Bischof von Anjou), den Durandus zu den Anhängern Berengars rechnet, wollte alles Disputiren über das Sacrament vermieden wissen (s. Mschr. v. Cölln S. 247. 48.). — Aber umsonst! Die Paschasisch-Lanfranc'sche Lehre erhielt den Sieg. Auch Hugo von St. Victor nannte die wenigen Anhänger der Berengarischen Lehre Schriftverdrehler, und erklärte sich deutlich gegen eine blos symbolische Ansicht, obwohl er diese neben der realen Auffassung festhielt (s. Liebner S. 435 ff.). — Peter der Lombarde beruft sich Sent. Lib. IV. Dist. 10. D. auf (Pseudo-) Ambros. de initiand. myster. (vgl. Bd. I. S. 427): Ex his (fährt er fort) aliisque pluribus constat, verum corpus Christi et sanguinem in altari esse, immo integrum Christum ibi sub utraque specie et substantiam panis in corpus vinique substantiam in sanguinem converti. — Doch das Wie? sich zu erklären, reicht sein Verstand nicht hin: Dist. XI. A.: Si autem quæritur, qualis sit illa conversio, an formalis, an substantialis, vel alterius generis, definire non sufficio. Formalem tamen non esse cognosco, quia species rerum, quæ ante fuerant, remanent, et sapor et pondus. Quibusdam esse videtur substantialis, dicentibus sic substantiam converti in substantiam, ut hæc essentialiter fiat illa, cui sensui præmissæ auctoritates consentire videntur. — B: Sed huic sententiæ sic opponitur ab aliis: Si substantia panis, inquiunt, vel vini convertitur substantialiter in corpus vel sanguinem Christi, quotidie fit aliqua

substantia corpus vel sanguis Christi, quæ ante non erat corpus, et hodie est aliquid corpus Christi, quod heri non erat, et quotidie augetur corpus Christi atque formatur de materia, de qua in conceptione non fuit factum. Quibus hoc modo responderi potest, quia non ea ratione dicitur corpus Christi confici verbo cœlesti, quod ipsum corpus in conceptu virginis formatum deinceps formetur: sed quia substantia panis vel vini, quæ ante non fuerunt corpus Christi vel sanguis, verbo cœlesti fit corpus et sanguis. Et ideo sacerdotes dicuntur conficere corpus Christi et sanguinem, quia eorum ministerio substantia panis fit caro, et substantia vini fit sanguis Christi, nec tamen aliquid additur corpori vel sanguini, nec augetur corpus Christi vel sanguis. — C: Si vero quæris modum, quo id fieri possit, breviter respondeo: *Mysterium fidei credi salubriter potest, investigari salubriter non potest.* Vergl. Dist. XII. A: Si autem quæritur de accidentibus, quæ remanent, i. e. de speciebus et sapore et pondere, in quo subjecto fundentur, potius mihi videtur fatendum existere sine subjecto quam esse in subjecto, quia ibi non est substantia, nisi corporis et sanguinis dominici, quæ non afficitur illis accidentibus. Non enim corpus Christi talem habet in se formam, sed qualis in iudicio apparebit. Remanent ergo illa accidentia per se subsistentia ad mysterii ritum, ad gustus fideique suffragium: quibus corpus Christi, habens formam et naturam suam, tegitur.

⁴⁾ Conc. Lat. IV. C. I. (b. Mschr. von Cölln S. 251): Una est fidelium universalis ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur. In qua idem ipse sacerdos est sacrificium Jesus Christus, cujus corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem, potestate divina, ut ad perficiendum mysterium unitatis accipiamus ipsi de suo, quod accepit ipse de nostro. Et hoc utique sacramentum nemo potest conficere nisi sacerdos, qui rite fuerit ordinatus, secundum claves ecclesiæ, quas ipse concessit Apostolis eorumque successoribus Jesus Christus. Innocenz III. selbst lehrte, de *Mysteriis Missæ* l. IV. c. 7: non solum accidentales, sed etiam naturales proprietates

remanere: paneitatem, quæ satiando famem expellit et vineitatem, quæ satiando sitim expellit.

⁵⁾ Thom. Aqu. Summ. P. III. Qu. 75. Art. 6 und 7. Qu. 76. Art. 3. entscheidet sich dahin, daß der Leib gebrochen werde nur secundum speciem sacramentalem, er selbst aber ist incorruptibile et impassibile, s. die Stellen bei Mschr. von Cölln S. 255. 54. Auch bleibt in jeder Partikel der Hostie der ganze Christus. Eben so bleibt der Wein, auch wenn andere Flüssigkeit zugegossen wird, so lange das Blut Christi, als der Wein nicht aufhört, Wein zu sein. Zum Glück wurde für diese feinern Bestimmungen nur eine fides implicita, nicht explicita, gefordert; s. Cramer VII. S. 728. 29. Eine weitere Ausführung der thomistischen Lehre bei Engelhardt Dogmengeschichte II. S. 214 ff. Anm.

⁶⁾ Schon der Lombarde warf diese Gewissensfrage auf Sent. IV. Dist. 15. A. Er entschied dahin: Illud sane dici potest, quod a brutis animalibus corpus Christi non sumitur etsi videatur. Quid ergo sumit mus vel quid manducat? Deus novit hoc. — Mehr darüber weiß schon hundert Jahre nachher Alexander von Hales (Summæ P. IV. Qu. 45. Membr. 1. Art. 1 u. 2.). Für die Bejahung führt er an, daß, wenn ein Sünder den Leib Christi empfangen könne, ein unschuldiges Thier noch weit eher ihn sollte empfangen können; allein dagegen weiß er wieder, daß Gott in dem Sünder nur die Schuld und nicht die Natur verabscheue, und daß eben nur diese, die Menschennatur, der sacramentlichen Wohlthat empfänglich sei. Dennoch kann er nicht umhin, anzunehmen, daß, wenn ein Hund oder ein Schwein eine ganze Hostie verschlucke, auch der Leib des Herrn in den Bauch des Thieres übergehe. Aehnlich urtheilte Thomas Aqu. P. III. Qu. 80. Art. 3: etiamsi mus vel canis hostiam consecratam manducet, substantia corporis Christi non desinit esse sub speciebus, quamdiu species illæ manent, hoc est quamdiu substantia panis maneret; sicut etiam si projiceretur in lutum. — Dagegen der zärter fühlende Bonaventura (nachdem er alles pro et contra angeführt) Comment. ad Sent. IV. Dist. 15. Art. 2. Qu. 1: Quantumcunque hæc opinio muniatur, nun-

quam tamen ita munitur, quamquam aures piæ hoc abhorreant audire, quod in ventre muris vel in cloaca sit corpus Christi, quamdiu species ibi subsistunt. Propter hæc est alia opinio, quod corpus Christi nullo modo descendit in ventrem muris. . . . Et hæc opinio communior est, et certe honestior et rationabilior. Gleichwohl wurde diese honettere und vernünftigere Ansicht von der Synode zu Paris 1500 zu den Artikeln gerechnet, in quibus Magister sententiarum non tenetur (Mschr. von Cölln S. 255). — Doch wird auch nach der thomistischen Ansicht der Leib Christi von dem Thiere nicht sacramentaliter, sondern bloß accidentaliter genossen; und Innocenz III. (de myst. missæ IV. 21.) half sich damit, in einem solchen Falle durch ein Wunder, den Leib Christi aus der Hostie zurückkehren zu lassen, wie er durch ein Wunder hineingekommen (re-conversio). Vgl. die im 16. Jahrhundert erschienene Satire von Wilhelm Holder: *mus exenteratus* u. s. w. in Meiners u. Spittlers neuem Gött. hist. Magaz. Bd. 2. S. 716—734, wo sich noch manche andere Seltsamkeiten gesammelt finden.

7) S. darüber den folgenden §.

8) Eigentlich werden Brot und Wein nur in den Leib und das Blut Christi verwandelt, aber mit dem Leibe ist die Seele, und mit dieser die göttliche Natur vereint, siehe Thom. Aqu. P. III. Qu. 76. Art. 1. Ueber die Streitigkeit im Königreich Valencia 1582. (wegen der Verwandlung des Brotes in die gesammte Trinität) s. Baluze, *Notæ ad vitas Paparum Avenionens.* T. 1. p. 1568 fs. (aus einer alten Handschr.) und Schröckh XXXIII. S. 525.

9) Die Verwandlung geschieht in instanti, nicht successive. Vgl. Alex. Hales. P. IV. Qu. 10. Memb. 3. Art. 4. Thom. Aqu. P. III. Qu. 75. Art. 7. Alb. M. Sentent. IV. Dist. 10. Art. 3. (Klee D. G. II. S. 204).

10) So schon Anselm a. a. O. P. II. c. 4: *Sic ergo constat, in diversis locis uno horæ momento esse posse corpus Christi, sed lege creatricis naturæ, non creatæ.* Und so die übrigen Scholastiker. — Eben so die Mystiker. Vergl. Ruysbroek *Specul. æternæ salutis* c. 8. und Engelhardts *Monogr.* S. 261: „Alles Brot, welches der Herr (schon bei

der Einsetzung^{*)} zu seinem Körper consecrirt, und welches die Priester in der ganzen Welt consecriren, ist seiner Natur nach nur ein Brot (nur eine Natur des Brotes). Alle Hostien werden in der Consecration durch die verborgene Intention und durch das Aussprechen der Worte in eine Materie und eine Substanz vereint, und was vorher Brot war, wird ganz Leib Christi. . . . Jedes Stückchen Brot, jeder Tropfe Wein enthält den ganzen Christus, der im Himmel ist, wie die eine Seele ganz und überall im Körper ist, ohne Ort. . . . Der Leib Christi ist in allen Ländern, Orten und Kirchen gegenwärtig, und so können wir ihn verschiedentlich aufheben und hinsetzen, in der Büchse haben, empfangen und geben. Wie er aber im Himmel mit Händen und Füßen und allen seinen Gliedern im Angesichte der Engel und Heiligen ist, in voller Herrlichkeit, so verändert er den Ort nicht, und bleibt immer gegenwärtig." — Man bediente sich auch (zur Versinnlichung der Sache) der Vorstellung von einem vielfach getheilten Spiegel, in dem sich das eine Bild mannigfach reflectirt, siehe Klee II. S. 211. ^{**)})

¹¹⁾ Ueber dessen Einführung (ob auf Anregen der Nonne Juliane von Lüttich?) s. Gieseler II. 2. S. 409 ff.

¹²⁾ Die Opferidee hängt genau mit der Verwandlungslehre zusammen. Petr. Lomb. Sent. L. IV. Dist. 12. G.: breviter dici potest, illud quod offertur et consecratur a sacerdote vocari sacrificium et oblationem, quia memoria est et repræsentatio veri sacrificii et sanctæ immolationis factæ in ara crucis. Et semel Christus mortuus in cruce est

^{*)} Schon bei der Einsetzung nämlich genoß auch Christus selber den Leib Christi, aus einer Art von Accommodation; siehe Thom. Aqu. a. a. O. qu. 81. Schröckh XXXIX. S. 165.

^{**)} Da jede Hostie den Leib Christi enthält, die eine aber von dem einen Priester zu derselben Zeit gehoben werden kann, während die andere von einem andern gesenkt wird, so folgt daraus (nach W. Occam), daß ein Körper recht wohl zu derselben Zeit eine doppelte Bewegung haben könne, wenn auch Aristoteles, der die Sache bloß naturaliter ansieht, das Gegentheil behauptet; s. Centiloq. conclus. 27. Rettberg, in den Stud. u. Kr. 1859. 1. S. 76.

ibique immolatus est in semetipso (Hebr. 7, 27.), quotidie autem immolatur in sacramento, quia in sacramento recordatio fit illius quod factum est semel. Weitläufigere Erörterungen bei Thomas Aqu. Summ. P. III. Qu. 85. Art. 1 fs. bei Mschr. von Cölln S. 270. 71. Die mystische Vorstellung war die, daß Christus der Priester und das Opfer zugleich ist, s. Cone. Lat. IV. C. 1. Anm. 4. Ueber den üblichen Meßkanon, die verschiedenen Arten von Messen (missæ solitariae) u. s. w. vgl. die archäologischen und liturgischen Werke von Calixt (Diss. de pontificio missæ sacrificio Francof. 644. u. de Missis solitariis. Helmst. 647. 8.) Buddeus (Diss. de origine missæ pontificiæ, in Miscell. sacr. Jen. 727. T. I. p. 1—63) Augusti (Archäologie IV u. VIII.). — Ueber die Verehrung der Hostie während und außer der Messe (beim Herumtragen derselben zu Kranken u. s. w.) vom 13. Jahrhundert an, Cæsarius von Heisterbach, de miraculis et visionibus sui temporis dialog. lib. IX. c. 51. b. Gieseler II. 2. S. 408. de Lith, C. de adoratione panis consecrati et interdictione sacri calicis in Eucharistia 755. 8. — Decret. Greg. IX. Lib. III. Tit. 41. c. 10: (b. Mschr. von Cölln S. 262) Sacerdos vero quilibet frequenter doceat plebem suam, ut, cum in celebratione missarum elevatur hostia salutaris, quilibet se reverenter inclinet, idem faciens cum eam defert presbyter ad infirmum.

¹³⁾ Diefs ist die erfreulichere Seite an der Geschichte des Dogmas, welche von der Dogmengeschichte nur zu oft überschen worden ist. — Anselm, de sacram. altaris P. II. c. 8. (p. 73): Cum ergo de carne sua amandi se tantam ingerit materiam, magnam et mirificam animabus nostris vitæ alimoniam ministrat, quam tunc avidis faucibus sumimus, cum dulciter recolligimus et in ventre memoriæ recondimus, quæcunque pro nobis fecit et passus est Christus. Hoc est convivium de carne Jesu et sanguine, qui cum communicat, habet vitam in se manentem. Tunc enim communicamus, cum fide ardente quæ per dilectionem operatur, reposuimus in mensa Domini, qualia ipsi sumimus, videlicet, ut sicut ille totum se præbuit pro salute nostra nulla sua necessitate, sic nos totos fidei ejus et charitati exhibeamus necessitate salutis nostræ. In hoc convi-

vio quicumque saginatur, nescit panem suum otiosus comedere, sed solícite cum muliere ejus ardet de nocte hujus seculi consurgere ad lucernam verbi Dei, ut labores manuum suarum manducet, et bene sit ei. Sicque in Christo manet bonus conviva Christi propriæ dilectionis affectu, habetque Christum in se manentem per sanctæ operationis effectum. Quod cum utrumque donum Dei sit, totum accrescit magis ac magis ad cumulum amoris in illum, quem perfecte amare est perfecte bonum esse. Hunc autem cibum plus manducat, qui amplius amat, et plus amando rursus qui plus et plus manducat, et plus et plus amat. Licet hujus amoris in hac vita non nisi pignus quoddam accipiamus, plenitudinem ejus, in præmium, in futuro seculo expectantes. Et ecce hoc est manducare illam carnem, de qua dicit Jesus [Joh. 6.] qui manducat carnem meam in me manet et ego in eo. — Gleicherweise spricht sich Hugo von St. Victor aus, der auch hierin „*dialektische Behutsamkeit der Scholastiker mit der Innigkeit der Mystiker verbindet.*“ „Wer da isst und ihm nicht einverleibt wird, der hat das Sacrament, aber nicht das Wesen des Sacramentes. Wer aber isst und dem Herrn einverleibt wird, der hat auch das Wesen des Sacraments, weil er den Glauben und die Liebe hat, und ein solcher, gesetzt auch er könnte nicht nehmen und essen, gilt weit mehr vor dem Herrn, als der, der da nimmt und isst, und weder glaubt noch liebt, oder glaubt und doch nicht liebt.“ (L. I. P. VIII. c. 3. Liebner S. 455.) vgl. Bonaventura Sent. IV. Dist. X. P. 1. Art. 1. Qu. 1. b. Klee II. S. 190. Brevil. VI. 9. Centil. III. 30. — Tauler, 4 Predigten auf unsers Herrn Frohnleichnamstag (Bd. II. S. 178 ff.) 2 Predigten von dem heil. Sacrament, eb. S. 294 ff. vgl. S. 333 ff. Ruysbroek a. a. O. Gerson, Sermo de eucharistia in Festo corporis Domini. Opp. (Haagerausg.) P. I. p. 1284—92. wo freilich die Bilder im Geiste der Mystik gehalten sind, z. B. p. 1219: Est panis angelorum, qui factus fuit et formatus in pretioso ventre Virginis gloriosæ et decoctus in fornace ardente dilectionis, in arbore crucis, qui manducari debet cum baculo spei, cum boni exempli califactorio, cum acetosis lachrymis bonæ patientiæ, velociter recordando finem nostrum, in una domo per unitatem

integre, per veram credulitatem, tostus per ignem charitatis u. s. w. **Thomas a Kempis**, de imit. Christi Lib. IV. 4. Ecce, unde dilectio procedit, qualis dignatio illucescit! quam magnæ gratiarum actiones et laudes tibi pro his debentur! **O** quam salutare et utile consilium tuum, cum istud instituisti! quam suave et jucundum convivium, cum te ipsum in cibum donasti! **O** quam admirabilis operatio tua, Domine! quam potens virtus tua, quam ineffabilis veritas tua! Dixisti enim, et facta sunt omnia, et hoc factum est, quod ipse jussisti. 5. Mira res et fide digna, ac humanum vincens intellectum, quod tu, Domine Deus meus, verus Deus et homo, sub modica specie panis et vini integer continearis, et sine consumptione a sumente manducaris. Tu Domine universorum, qui nullius habes indigentiam, voluisti per Sacramentum tuum habitare in nobis: conserva cor meum et corpus immaculatum, ut læta et pura conscientia sæpius tua valeam celebrare mysteria, et ad meam perpetuam accipere salutem, quæ ad tuum præcipue honorem et memoriale perenne sanxisti et instituisti. — 6. Lætare, anima mea, et gratias age Deo pro tam nobili munere et solatio singulari in hac lacrymarum valle tibi relicto. Nam quoties hoc mysterium recolis et Christi corpus accipis, toties tuæ redemptionis opus agis, et particeps omnium meritorum Christi efficeris. Charitas enim Christi nunquam minuitur et magnitudo propitiationis ejus nunquam exhauritur. Ideo nova semper mentis renovatione ad hoc disponere te debes, et magnum salutis mysterium attenta consideratione pensare. Ita magnum, novum et jucundum tibi videri debet, cum celebras aut Missam audis, ac si eodem die Christus primum in uterum Virginis descendens homo factus esset; aut si in cruce pendens pro salute hominum pateretur et moreretur. — In ähnlichem Sinne (obwohl von der kirchlichen Ansicht etwas abweichend, s. §. 196. 7.) **Wessel**, de orat. VIII. 6. p. 148. de Sacrament. Eucharist. C. 26. p. 699. bei **Ullmann** S. 329: „Das Brot, das vorgesetzt wird, ist der reinste und höchste Spiegel der Liebe, erhöht auf den Bergen, daß alle ihn sehen und niemand sich verberge vor seinem erwärmenden Strahl“ u. s. w.

§. 195.

Kelchentziehung. Concomitanz.

* *Spittler*, *Gesch. des Kelches im Abendmahl*. Lemgo 780.

Der allmählig entstandene Gebrauch, den Laien bloß die geweihte Hostie und nur den Priestern den Kelch zu reichen,¹⁾ wurde dogmatisch gerechtfertigt durch die gleichzeitig sich ausbildende Lehre von der *Concomitanz*, nach welcher unter jedem der Elemente der ganze Christus vorhanden ist, so daß also auch in der Hostie nebst dem Leibe des Herrn auch sein Blut genossen wird.²⁾ *Robert Pullein* wird als der Erste genannt, der den Genuß des Kelches zu einem Prærogativ der Priester machte,³⁾ und *Alexander von Hales*, *Bonaventura* und *Thomas von Aquin* folgten ihm darin.⁴⁾ Es war nicht sowohl *Huss*, als sein College *Jacobellus von Misa*, der in dessen Abwesenheit wieder auf den Genuß des Abendmahls sub utraque forma drang, worin ihm jedoch Huss seinen Beifall nicht versagen konnte.⁵⁾ Bekanntlich entwickelte sich aus dieser Forderung, im Gegensatze mit den Bestimmungen der Costnizersynode,⁶⁾ der Hussitenkrieg, welcher die Folge hatte, daß das Concil von Basel zwar die Lehre der Kirche bestätigte, wonach der Genuß unter einer Gestalt hinreicht, dennoch aber darin kein Hinderniß für die Kirche sah, gutfindenden Falles Ausnahmen zu gestatten.⁷⁾

¹⁾ Aus Furcht, etwas von dem Weine zu verschütten? Eintauchen des Brotes — Einführung der *Fistulae* (*cannae eucharisticae*) u. s. w., worüber Spittler a. a. O. und die kirchengeschichtlichen u. archäol. Werke. Augusti, Arch. VIII. S. 592 ff. vgl. S. 485. (vgl. §. 194. Anm. 12.).

²⁾ Schon der Lombarde lehrte Sent. Lib. IV. Dist. 10. D. (in calce): *integrum Christum esse in altari sub utraque specie, et substantiam panis in corpus, vinique substantiam in sanguinem converti*. Das Wort *concomitantia* kommt zuerst bei Thomas von Aqu. vor. Summ. P. III. Qu. 76. Art. 1.: *Sciendum, quod aliquid Christi est in hoc sacramento dupliciter. Uno modo quasi ex vi sacramenti, alio modo ex naturali concomitantia*. Ex vi quidem sacramenti est sub speciebus hujus sacramenti id, in quod directe convertitur substantia panis et vini praeexistens, prout significatur per verba formae, quae sunt effectiva in hoc sacramento. . . . Ex naturali autem concomitantia est in hoc sacramento illud, quod realiter est conjunctum ei, in quod praedicta conversio terminatur. Si enim aliqua duo sunt realiter conjuncta, ubicunque est unum realiter, oportet et aliud esse. Sola enim operatione animae discernuntur, quae realiter sunt conjuncta. (Aus derselben Concomitanz erklärt er sich auch die Verbindung der Seele Christi und seiner Gottheit mit dem Leibe. Vergl. oben §. 194. Anm. 8.)

³⁾ Sent. P. VIII. c. 5. (wegen der oben angedeuteten Gefahr). Das Gebot Christi: „Trinket Alle daraus“ wird auf die Priester (Nachfolger der Apostel) bezogen. Cramer VI. S. 515. 16.

⁴⁾ Alex. von Hales Summ. P. IV. Qu. 55. Membr. 1. b. Mschr. von Cölln S. 265. Bonav. in Sent. L. IV. Dist. 11. P. 2. Art. 1. Qu. 2. (ebend.) Thom. Aqu. s. oben Anm. 2.

⁵⁾ Aeneae Sylvii hist. Bohem. c. 55. Herm. von der Hardt, Acta Conc. Constant. T. III. p. 558 ff. Gieseler, R. G. II. 4. S. 420 ff. Hufs stimmte ihm dann bei, doch nicht unbedingt. Vgl. de sanguine Christi sub specie vini a laicis sumendo, quaestio M. Joannis Huss, quam Constantiae conscripsit priusquam in carcerem conjiceretur, in: Joh. Hus

historia et monument. Norimb. 558. T. I. fol. XLII. fs. Gieseler a. a. O. S. 413.

⁶⁾ Sefs. XIII. (15. Juni 1415) b. v. d. Hardt T. III. Col. 646 fs. bei Gieseler a. a. O. S. 329. Note f. und Mschr. von Cölln S. 266.: firmissime credendum et nullatenus dubitandum, integrum corpus Christi et sanguinem tam sub specie panis quam sub specie vini veraciter contineri.

⁷⁾ Mansi T. XXX. Col. 695: Sancta vero mater ecclesia, suadentibus causis rationabilibus, facultatem communicandi populum sub utraque specie potest concedere et elargiri. — Gleichwohl hält sie an der frühern Bestimmung fest: Nullatenus ambigendum est quod non sub specie panis caro tantum, nec sub specie vini sanguis tantum, sed sub qualibet specie est integer totus Christus u. s. w. vgl. auch die 50ste Sess. (25. Dec. 1437) b. Mansi XXIX. Col. 158. Gieseler a. a. O. S. 442. Mschr. von Cölln S. 267. 68.

§. 196.

Abweichende Ansichten.

Nur hie und da wagten es jetzt noch Einige von der herrschenden Vorstellung (in Beziehung auf die Brotverwandlungslehre) abzugehen, oder dieselbe wenigstens zu modificiren. So nahm *Rupert von Deuz* (Rupertus Tuitiensis) (nach einigen Stellen zu urtheilen) eine wunderbare Vereinigung des Leibes Christi mit dem Brote an, jedoch ohne Zerstörung der sinnlichen Elemente.¹⁾ Diese Ansicht wurde dann von *Johann von Paris* (Johannes Pungens-asinum) in den scholastischen Begriff der *Impanation* eingezwängt, wonach sich die corporeitas panis (paneitas) mit der corporeitas Christi verbindet — eine Vorstellung, die leicht noch widerlicher

auf die Phantasie wirken konnte, als die großartige Verwandlungslehre.²⁾ Auch *Wilhelm Occam* folgerte aus der nominalistischen Theorie von der Quantität der Dinge ein Zusammensein des Körpers Christi mit den Accidentien, worin er zum Theil der spätern lutherischen Ansicht Vorschub leistete.³⁾ Aehnliches lehrte auch *Durandus de Sancto Porciano*.⁴⁾ Dagegen war es *Wicliffe*, der zuerst wieder mit polemischer Schärfe sowohl gegen die Lehre von der Transsubstantiation, als der Impanation auftrat.⁵⁾ Ihm folgte wahrscheinlich *Hieronymus von Prag*, während *Huss* sich orthodox äußerte.⁶⁾ *Johann Wessel* hob vor allem den geistigen Genuß heraus, und liefs nur die Gläubigen des Leibes Christi theilhaft werden; und wenn er auch die mit der katholischen Ansicht verbundene Opferidee nicht aufgab, so deutete er sie doch mystisch vom geistlichen Priesterthume.⁷⁾

¹⁾ „Was den *Rupert von Deuz* betrifft, so ist schwer dessen wahre Meinung mit Bestimmtheit anzugeben, da er sich bald so, bald anders ausdrückt.“ Klee II. S. 202. siehe jedoch Commentar. in Exod. L. II. c. 10.: Sicut naturam humanam non destruxit, cum illam operatione sua ex utero Virginis Deus Verbo in unitatem personæ conjunxit, sic substantiam panis et vini, secundum exteriorem speciem quinque sensibus subactam, non mutat aut destruit, cum eidem Verbo in unitatem corporis ejusdem quod in cruce pependit, et sanguinis ejusdem quem de latere suo fudit, ista conjungit. Item quomodo Verbum a summo demissum caro factum est, non mutatum in carnem, sed assumendo carnem, sic panis et vinum, utrumque ab imo sublevatum,

fit corpus Christi et sanguis, non mutatum in carnis saporem sive in sanguinis horrorem, sed assumendo invisibiliter utriusque, divinæ scilicet et humanæ quæ in Christo est, immortalis substantiæ veritatem. — de div. off. II. 2: Unus idemque Deus sursum est in carne, hic in pane. Das Brot heißt ihm Deifer panis. — Panem cum sua carne, vinum cum suo jungemat sanguine. Doch spricht er auch wieder von einer conversio und von einem transferri des Brots und Weins in Leib und Blut Christi. Vgl. die Stellen bei Klee a. a. O.

2) † 1506. Determinatio de modo existendi corpus Christi in Sacramento altaris alio quam sit ille quem tenet ecclesia; herausg. Lond. 686. 8. Vgl. Oudin, Cas. dissertatio de doctrina et scriptis Jo. Parisiensis, in Comment. de scriptt. eccles. T. III. Col. 654 ff. Schröckh R. G. XXVIII. S. 70 ff. Mschr. von Cölln S. 256—58. *)

3) Vor allem ist wichtig sein Eingeständniß (Quodl. IV. Qu. 55.), daß sich die Brotverwandlungslehre nicht in der heil. Schrift finde. Seine eigne Ansicht findet sich entwickelt in dem Tractat. de Sacramento altaris, und anderwärts, zusammengestellt bei Rettberg, Occam und Luther (in den Studien und Kr. 1859. 1.). Obwohl Occam mit der orthodoxen Lehre bloß die Accidentien festhielt, so hatte doch das Verschwinden der Substanz bei ihm keine rechte Bedeutung, weil er nichts desto weniger den Leib Christi und das Brot an ein und demselben Orte sich denkt. Sonach darf man *als eigentliche Theorie Occams annehmen, dass auf dieselbe Art, wie die Seele mit dem Körper nur einen Raum ausfüllt, so auch der Leib Christi in der Hostie enthalten sei, und zwar, wie die Seele ganz vorhanden ist in jedem Gliede, so auch der ganze Christus in jeder*

*) Schon um die Mitte des 15. Jahrhunderts war der Universität Paris der Vorwurf gemacht worden, daß mehrere ihrer Lehrer über das Abendmahl unrichtig dächten; s. den Brief an Papst Clemens IV. in Buläus, Bd. III. p. 572. 75: . . esse Parisiis celebrem opinionem tunc temporis de mysterio Eucharistiæ, qua contendebatur, corpus Christi non esse vere in altari, sed sicut signatum sub signis.

einzelnen *Hostie*.“ Rettb. S. 95. Bei Occam findet sich auch die Ubiquität mit allen Paradoxien durchgeführt. Der Stein, der die Luft durchschneidet, ist in seinem Fluge an demselben Ort, wo der Leib Christi u. s. w. Die Ubiquität ist indessen nicht der Grund, sondern die Folgerung seiner Lehre. Rettberg S. 96. — Vergleichung mit Luther ebend. S. 123 ff.

4) S. Cramer VII. S. 804. 3. Nach seinem Urtheil ist „keiner von den Scholastikern der lutherischen Vorstellung näher gekommen, als er.“ (Liesse sich nicht überhaupt annehmen, daß Alle, die zwischen Berengar und Wikliffe der eigentlichen Verwandlungslehre auszuweichen suchten, ohne doch offen sich die symbolische Bedeutung einzugestehen, den Boden bereiteten, der nachmals für die Aufnahme der lutherischen Lehre empfänglich wurde?)

5) Trialog. Lib. IV. C. 2 — 10. z. B. c. 6. p. 197. (al. p. CIX.): Inter omnes hæreses, quæ unquam pullularunt in ecclesia sancta Dei, non fuit nefandior quam hæresis ponens accidens sine subjecto esse hoc venerabile sacramentum. Ebenso gegen die Impanation c. 8: Sum certus quod sententia ista impanationis est impossibilis atque hæretica. Unerträglich ist ihm der Gedanke, daß dann der Bäcker statt des Priesters, den Leib Christi bereiten würde! — Nach Wikliffe ist Christus nicht realiter, sondern habitualiter vorhanden, secundum similitudinem. Auch er gebraucht das Bild von den Spiegeln, in denen das eine Antlitz Christi sich (für die fromme Betrachtung) mannigfach reflectirt. Die geschehende conversio ist (nach dem alten und dem berengarischen Sinn) eine Verwandlung aus dem Geringern ins Höhere. Vgl. Schröckh XXXIV. S. 508 ff.

6) Wenigstens wurden dem Hieron. vom Const. Conc. die Meinungen Schuld gegeben: quod panis non transsubstantiabitur in corpus Christi, nec est corpus Christi in sacramento præsentialiter et corporaliter, sed ut signatum in signo. Item, quod in hostia sive sacramento altaris non est vere Christus. — Christus passus est in cruce, sed hostia altaris nunquam est passa neque patitur; ergo in hostia in sacramento altaris non est Christus. — Mures non possunt comedere Christum; sed mures possunt hostiam consecratam

comedere: ergo hostia in sacramentó altaris non est Christus, s. Herm. von der Hardt T. IV. P. VIII. p. 646. — Dagegen erzählt von ihm Poggi (Ep. ad Aretin.): Cum rogaretur, quid sentiret de sacramento, inquit: Antea panem, postea vero Christi corpus, et reliqua secundum fidem. Tum quidam: ajunt te dixisse, post consecrationem remanere panem. Tum ille: apud pistorem, inquit, panis remanet; s. Klee II. S. 205. Anm. 7. — Hufs äußerte gegen die kirchliche Lehre keinen bestimmten Widerspruch, obwohl er sich nur darüber rechtfertigte, daß er an eine reale Gegenwart des Leibes Christi glaube, ohne sich genauer über den modus zu erklären; s. dessen Tractat. de corpore Christi in den oben angef. Histor. und Monument. fol. CXXIII. ff. Mschr. von Cölln S. 260.

7) S. Ullm., S. 528 — 540. (nach den Schriften Wessels: de oratione VIII. de Sacram. Eucharistiæ, bes. c. 10. c. 24. 26. 27. Scal. Medit. Exempl. I. II. III.) Das Abendmahl ist ihm die Vergegenwärtigung und Zueignung der Liebe Christi; aber er kennt keinen wesentlichen Unterschied zwischen der Gegenwart und der Aneignung Christi im Abendmahl und derjenigen, welcher sich der Gläubige auch ohne das Sacrament bewußt wird. Nicht der sacramentliche, sondern der geistige Genuß ist ihm die Hauptsache. Als sacramentl. Handlung (Opfer) kann es nur vom Priester vollzogen werden, aber die innere Gemeinschaft mit Christus kann Jeder erneuern.

§. 197.

Griechische Kirche.

Wenn auch die griechische Kirche in Beziehung auf den Gebrauch des ungesäuerten Brotes, der in der lateinischen Kirche seit dem 9. Jahrhundert eingeführt worden war, ¹⁾ mit dieser im Streit lag, und sie deshalb sogar eines Abfalles vom reinen Christenthum beschuldigte, ²⁾ so stimm-

ten doch, was das Dogma betrifft, die griechischen Theologen im Wesentlichen mit den abendländischen überein, und zwar so, daß die Einen mehr eine Consubstantiation,³⁾ die Andern mehr eine förmliche Verwandlung lehrten,⁴⁾ ohne jedoch die Consequenzen, welche die Scholastiker daraus zogen, mit ihnen zu theilen. So erhielt sich namentlich in der griechischen Kirche der Genuß des Abendmahls unter beiderlei Gestalten.⁵⁾

¹⁾ Vgl. darüber Neander K. G. IV. S. 637. 38. Die eigentlichen Hostien fallen noch später, nach Einigen erst in die 2te Hälfte des 12. Jahrhunderts. Vgl. J. A. Schmidt, *de oblatis eucharisticis, quæ Hostiæ vocari solent*. Ed. 2. Helmst. 733. 4. Augusti VIII. S. 373 ff.

²⁾ Michael Cerularius, Patr. von Constantinopel in seinem Brief an den Johannes, Bischof von Trani in Apulien (bei Barm. ad ann. 1053. No. 22. u. Canis. lectt. antt. ed. Basnage T. III. P. 1. p. 281). Merkwürdige Ableitung des ἄρτος von αἶρω. Berufung auf Matth. 26, 17. 18. 20. 26 — 28. — Ferner auf Matth. 5, 13. u. 13, 33. (die 3 Scheffel Mehl ein Bild der Trinität!) Vergebliche Friedensbemühungen des Kaisers Constantinus Monomachus und des Papstes Leo IX. — Humberts Antwortschreiben (prim. ed. Baron. in Append. T. XI. Canisius a. a. O. T. III. P. 1. p. 283. ff.) bei Gieseler a. a. O. S. 309. Nachdem der Streit noch weiter fortgeführt worden (so von Nicetas Pectoratus u. a.) gestattete endlich das Concil von Florenz den Griechen die Beibehaltung ihres Ritus; s. Mansi T. XXXI. Col. 1029 u. 1031. Vgl. Schröckh Bd. XXIV. S. 210 ff. Neander und Gieseler a. a. O.

³⁾ Joh. Dam. de fide orth. IV. 13. stellte die stärksten Stellen aus Cyr., Hier. und Greg. Naz. zusammen. Er selbst erklärte sich bestimmt gegen die bildliche Auffassung. p. 271: Οὐκ ἐστὶ τύπος ὁ ἄρτος καὶ ὁ οἶνος τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ· μὴ γένοιτο· ἀλλ' αὐτὸ

τὸ σῶμα τοῦ κυρίου τεθεωμένον, αὐτοῦ τοῦ κυρίου εἰπόν-
τος, τοῦτό μου ἐστίν, οὐ τύπος τοῦ σώματος, ἀλλὰ τὸ
σῶμα· καὶ οὐ τύπος τοῦ αἵματος, ἀλλὰ τὸ αἷμα. (vergl.
Joh. 6.). — Beispiel der (auch für die Christologie ge-
brauchten) **Rohle** des **Jesaias 6, 6.**: ἄνθραξ δὲ ξύλον λιτὸν
οὐκ ἐστίν, ἀλλ' ἡνωμένον πυρί· οὕτω καὶ ὁ ἄρτος τῆς
κοινωνίας οὐκ ἄρτος λιτός ἐστίν, ἀλλ' ἡνωμένος θεότητι·
σῶμα δὲ ἡνωμένον θεότητι, οὐ μία φύσις ἐστίν, ἀλλὰ
μία μὲν τοῦ σώματος, τῆς δὲ ἡνωμένης αὐτῷ θεότητος
ἑτέρα· ὥστε τὸ συναμφοτέρον, οὐ μία φύσις, ἀλλὰ δύο.
In welchem Sinne man die Elemente gleichwohl (mit **Basi-
lius**) ἀντίτυπα nennen könne, siehe p. 273. — Uebrigens
standen die Ansichten über das Abendmahl in der griech. Kirche
in Wechselwirkung mit den Schicksalen des Bilderstreit-
es, indem die Gegner der Bilder sich darauf beriefen,
man habe ja schon im Abendmahl ein Bild des Herrn,
die Verehrer der Bilder aber dieses läugneten; daher die
widersprechenden Synodalschlüsse von Constantinopel
(754) und der zweite von Nicäa (787) b. Mansi T. XIII.
Col. 261 ff. 263. und Mschr. von Cölln S. 222. Letztere
läugnen bestimmt, daß Christus und die Apostel die Ele-
mente des Abendmahls Bilder genannt hätten.

4) So bedient sich Theophylakt der Ausdrücke με-
ταποιεῖσθαι und μεταβάλλεσθαι zu d. Stelle Matth. 26, 28.
Vergl. auch Euthymius Zigabenus zu derselben Stelle
b. Mschr. v. Cölln S. 223. Denselben Ausdruck gebraucht
Nicolaus von Methone in dem von Ullm. S. 97 ange-
führten Tractat (Bibl. vett. patr. T. II. græcolatinus. Auctuar.
Biblioth. Ducæan. Par. 1624. p. 274) wo zugleich von einer
Verwandlung des zugegossenen Wassers in das Blut Jesu
die Rede ist. Bei ihm findet sich auch die scholastische
Vorstellung, daß die äußere Gestalt von Brot und Wein
darum bleibe, damit der Mensch nicht durch den Anblick
des wirklichen Fleisches und Blutes erschreckt werde. Der
eigentliche Zweck des Abendmahls ist ihm die μετουσία
Χριστοῦ. « Ueberall sehen wir auch in dieser Lehre einen
Ansatz zur theologischen Speculation, überall aber bleibt
Nicolaus [wie die griech. Dogmatik dieser Zeit überhaupt]
auf halbem Wege bei blossen Andeutungen stehen, während

die abendländischen Scholastiker solche Gedanken bis zu ihrer Erschöpfung verfolgen."

⁵⁾ S. Augusti Arch. Bd. 8. S. 398. Ob eine bloße Darreichung des Weines bei der Kindercommunion? ebendasselbst.^{*)}

§. 198.

Sacrament der Buße.

Die Lehre von der Buße, die im Grunde schon in der Heilsordnung eingeschlossen ist, und das Sacrament der Taufe zu ihrer Voraussetzung hat, nimmt im scholastischen Systeme selber wieder ihre Stelle bei den Sacramenten ein.¹⁾ Obwohl nun für dieses Sacrament nur auf eine gezwungene Weise ein sichtbares Element aufgefunden werden kann, so suchten doch der Lombarde und Thomas von Aquin sowohl die Materie, als die Form des Sacramentes nachzuweisen, und beide, so gut es geht, auseinander zu halten.²⁾ Uebrigens besteht nach der Lehre der Scholastiker die Buße aus 3 Theilen: *contritio cordis* (unterschieden von der *attritio*) *confessio oris*, *satisfactio operis*.³⁾ Nicht sowohl an dem formellen Uebelstand, daß die Buße ein Sacrament sein soll, als vielmehr an der äußerlich gefaßten und laxen Bußtheorie überhaupt, nahmen die frömmern Gemüther Anstofs. *Johann Wes-*

^{*)} Ueber die im Abendland seit dem 12. Jahrhundert aufgehobene Kindercommunion siehe Zorn, *historia Eucharistiæ infantium*. Berol. 756. 8.

sel tadelte sowohl die trichotomistische Eintheilung der Buße, als die Bestimmungen über die einzelnen Theile derselben.⁴⁾ *Gerson* widersetzte sich mit Andern dem Ablasswesen,⁵⁾ *Wickliffe* der Ohrenbeichte⁶⁾ u. s. w., was jedoch alles mehr in die Kirchengeschichte und die Geschichte der Sittenlehre, als in die Dogmengeschichte gehört.⁷⁾

¹⁾ Die Verbindung, in welche die Buße schon in frühern Zeiten mit der Taufe gebracht wurde (Unterscheidung der vor und nach der Taufe begangenen Sünden — Thränentaufe — das zweite Bret nach dem Schiffbruch —) wurde Veranlassung, sie zu den Sacramenten zu zählen. Vgl. Petr. Lomb. Sent. IV. Dist. 14. A. Thom. Aqu. P. III. Qu. 86. Art. 4. Klee D. G. II. S. 256 ff.

²⁾ Lomb. Dist. 22. C. bemerkt, daß Einige die äußere Leistung der Bußwerke, die somit in die Sinne fällt, als signum fassen. Die äußern Bußwerke sind der Ausdruck der innern Buße, wie Brot und Wein im Abendmahl der Ausdruck des unter den Accidentien enthaltenen Leibes und Blutes Christi sind. So besteht auch nach Thom. Aqu. Qu. 84. Art. 1. die res Sacramenti in der innern Buße, wovon die äußere das Abzeichen ist. (Insofern könnte freilich jedes in die Erscheinung tretende Handeln ein Sacrament werden!) Im 2ten Art. unterscheidet dann Thomas weiter materia und forma. Die Materie der Buße sind die wegzuschaffenden Sünden, die Form besteht in den Worten des Priesters: absolvo te. Vergl. die Stellen bei Mschr. von Cölln S. 276. 77.

³⁾ Die Unterscheidung findet sich (auf Chrys. u. Aug. zurückbezogen) bei Hildebert von Tours Serm. IV. in Quadrag. Opp. Col. 524. Sermo XV. Col. 755. b. Mschr. von Cölln S. 274. und bei Petr. Lomb. Sent. L. IV. Dist. 16. Litt. A.: In perfectione autem pœnitentiæ tria observanda sunt, scilicet compunctio cordis, confessio oris, satisfactio operis. . . . Hæc est fructifera pœni-

tentia, ut sicut tribus modis deum offendimus, scilicet corde, ore et opere: ita tribus modis satisfaciamus. Huic ergo triplici morti triplici remedio occurritur, contritione, confessione, satisfactione. Conc. Florent. 1439 (unter Eugen IV.) bei Mansi XXXI. Col. 1037. Mschr. von Cölln S. 284: Quartum Sacramentum est pœnitentiæ, cujus quasi materia sunt actus pœnitentis, qui in tres distinguuntur partes. Quarum prima est cordis contritio, ad quam pertinet ut doleat de peccato commisso cum proposito non peccandi de cætero. Secunda est oris confessio, ad quam pertinet ut peccator omnia peccata, quorum memoriam habet, suo sacerdoti confiteatur integraliter. Tertia est satisfactio pro peccatis secundum arbitrium sacerdotis, quæ quidem præcipue fit per orationem, jejunium et eleemosynam. Forma hujus Sacramenti sunt verba absolutionis, quæ sacerdos profert cum dicit: Ego te absolvo etc. Minister hujus sacramenti est sacerdos, habens auctoritatem absolvendi vel ordinariam, vel ex commissione superioris. Effectus hujus sacramenti est absolutio a peccatis. — Ueber die Unterscheidung von contritio und attritio s. Alex. von Hales P. IV. Qu. 74. membr. 1.: Timor servilis principium est attritionis, timor initialis (wo nämlich das Leben der Heiligung seinen Anfang nimmt*) principium est contritionis. . . Item contritio est a gratia gratum faciente, attritio a gratia gratis data. Vgl. Thom. Aqu. Qu. I. Art. 2. Bonaventura in Lib. IV. Dist. 17. P. 1. Art. 2. Qu. 5. — Die Nothwendigkeit der Confessio oris (nämlich daß man dem Priester nächst Gott die Sünde beichten müsse) lehrt Thom. Aqu. in Suppl. 3iæ Part. Quæst. 8. Art. 1., während der Lombarde darüber noch unbestimmter geurtheilt hatte. Sent. IV. Dist. 17. Litt. B. — Das kirchliche Institut der Ohrenbeichte wurde auf dem 4ten lat. Concil. (unter Innocenz III.) festgesetzt. Can. XXI. in Decretis Greg. L. V. Tit. 58. C. 12: Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis pervenerit, omnia sua solus

*) Bei Andern (Thomas und Bonaventura) heißt daher auch die contritio: timor filialis, im Gegensatz gegen den timor servilis.

peccata confiteatur fideliter, saltem semel in anno, proprio sacerdoti,^{*)} et injunctam sibi pœnitentiam studeat pro viribus adimplere u. s. w. bei Gieseler II. 2. S. 444. Mschr. von Cölln S. 282. Die Satisfactio operis bestand in Fasten, Gebeten, Almosen, Wallfahrten, Kasteiungen u. s. w. Thom. Aqu. a. a. O. Qu. 13. Art. 3. (b. Mschr. von Cölln S. 279). Die Verwandlung der Leibesstrafen in Geldstrafen führte bekanntlich zum Ablafskrame.

⁴⁾ De Sacramento pœnitentiæ p. 792: Est enim actus mentis pœnitentia, sicut peccatum: utrumque enim voluntatis. Et sicut peccatum voluntatis tantum est, ita pœnitentia solius est voluntatis. Das Weitere bei Ullmann S. 540 ff.

⁵⁾ Epistola de indulgentiis (Opp. T. II.) c. 3—5. und c. 9. —

⁶⁾ Trialog. libr. IV. c. 32.

⁷⁾ S. Gieseler Bd. II. 1. 2 u. 3.

§. 199.

Letzte Oelung.

(Sacramentum unctionis extremæ; unctionis infirmorum.)

Die apostolische Verordnung in Betreff der Kranken, Jac. V, 14. (vgl. Marc. VI, 13.) die neben der medicinisch-therapeutischen doch wohl auch eine symbolisch-religiöse Bedeutung haben mochte,¹⁾ wurde seit dem 9. Jahrhundert zu einem Sacrament

¹⁾ In Abwesenheit des Priesters konnte man auch einem Laien beichten; doch führte dies auf die Frage, wie weit dann das Sacrament vollständig sei? siehe Thom. Aqu. in Suppl. Qu. 3. Art. 2. dagegen Bonaventura P. III. ad Expos. text. dub. 1. p. 229. Duns Scot. in lib. IV. Dist. 17. Qu. 1. — Die Secten des Mittelalters, auch die Flagellanten, zogen sogar die Laienbeichte vor. Vgl. Mschr. von Cölln S. 283. 84. Gieseler II. 2. S. 277. Klee II. S. 252 ff.

erhoben, dessen man nur in der Todesstunde theilhaft werden könne.²⁾ Ob es aber, falls ein Sterbender, der es empfangen, sich wieder erholte und dem Leben wieder zurückgegeben würde, im wirklich eintretenden Sterbefall ausreiche, oder ob es dann wiederholt werden dürfe? darüber waren die Meinungen getheilt; doch hat die Kirche diesem Sacrament keinen character indelebilis zugeschrieben.³⁾ Das Zeichen dieses Sacramentes ist das Salböl, das Wesen desselben Vergebung der Sünden und auch wohl mit die körperliche Erleichterung des Kranken.⁴⁾

¹⁾ S. die Commentatoren zu der Stelle, Beda, Opp. T. V. Col. 693. und zu Marci VI, 13. ebend. Col. 132. b. Mschr. von Cölln S. 297. Innoc. I. Ep. 21 ad Decentium Ep. Eugubinum (ums J. 416) Cap. 8. ebend. S. 298.

²⁾ Conc. Regiaticin. (850) c. 8. bei Mschr. von Cölln S. 298. — Von den Scholastikern behandelt zuerst Hugo von St. Victor die letzte Oelung als Sacrament. de Sacram. II. P. XV. Vergl. Summa Sent. Tract. VI. c. 13. Liebner S. 481. (Es bildet ihm den Uebergang zu den letzten Dingen.) — Petr. Lomb. Sent. IV. Dist. 23. unterscheidet dreierlei Salböle (*χρίσματα*): das, womit die Priester und Könige gesalbt werden (auf dem Haupte), oder die Gefirmelten (auf der Stirn); 2. womit die Katechumenen und Neugetauften gesalbt werden (auf der Brust und zwischen den Schultern); 3. die unctio infirmorum (die an verschiedenen Theilen des Körpers geschieht. Vergl. Anm. 4.*). Er unterscheidet auch hier das sacramentum und die res sacramenti, B.: Sacramentum est ipsa unctio exterior, res sacramenti unctio interior, quæ peccatorum remissione et

^{*)} Ueber die weitere Bedeutung des Oels s. Thom. Aqu. Supplem. Quæst. XXIV. Art. 4. — Klee II. S. 268. 69.

virtutum ampliacione perficitur. Et si ex contemptu vel negligentia hoc prætermittitur, periculosum est et damnabile.

³⁾ Ivo von Chartres (Ep. 225.) ad Radulfum und Gottfried von Vendome (um 1110) Opusc. de iteratione Sacramenti (in Sirmondi Opp. T. III.) erklären sich gegen die Wiederholung (vergl. Mschr. von Cölln S. 299); für dieselbe der Lombarde a. a. O. Litt. C. — Ueber den deshalb geführten Streit beim Tode Pius II. s. oben §. 190. Anm. 6. Auch hegte man im Mittelalter die Meinung, daß durch die letzte Oelung alle Verhältnisse zum gegenwärtigen Leben völlig aufgehoben seien; man versagte sich hinfort allen Genuß des Fleisches und die Fortsetzung der Ehe; doch kämpften gegen diesen Wahn Bischöfe und Concilien, z. B. das Conc. Wigorn. (1240) s. Klee II. S. 272.

⁴⁾ Vgl. den Lombarden Anm. 2. und Hugo von St. Victor de sacr. fid. L. II. P. XV. c. 2: duplici ex causa sacramentum hoc institutum, et ad peccatorum scilicet remissionem, et ad corporalis infirmitatis allevationem. Vgl. Thom. Aqu. P. III. in Supplem. Qu. 50. Art. 1. — Decret. Eugenii IV. in Conc. Florent. a. 1459. (Mansi T. XXXI. Col. 1058.): Quintum Sacramentum est extrema unctio. Cujus materia est oleum olivæ per Episcopum benedictum. Hoc sacramentum nisi infirmo de cujus morte timetur, dari non debet; qui in his locis ungendus est: in oculis propter visum, in auribus propter auditum, in naribus propter odoratum, in ore propter gustum vel locutionem, in manibus propter tactum, in pedibus propter gressum, in renibus propter delectationem ibidem vigentem. Forma hujus sacramenti est hæc: per istam unctionem et suam piissimam misericordiam, quicquid peccasti per visum etc. . . . et similiter in aliis membris. Minister hujus sacramenti est sacerdos. Effectus vero est mentis sanatio, et, in quantum autem expedit, ipsius etiam corporis (mit Berufung auf Jac. 5, 14.).

§. 200.

Das Sacrament der Priesterweihe. (Sacr. ordinis.)

Dieses Sacrament hängt innig zusammen mit dem Artikel von der Kirche und der dort gemach-

ten Unterscheidung von Klerus und Laien. Es ist dasjenige Sacrament, wodurch ein Anderer zur Dispensation der übrigen Sacramente befähigt wird.¹⁾ Das Wesentliche desselben besteht daher in der mitgetheilten kirchlichen Gewalt.²⁾ Nur der Bischof darf ordiniren,³⁾ und nur Getaufte und Erwachsene männlichen Geschlechtes können die Ordination empfangen.⁴⁾ Ob auch ketzerische Bischöfe gültig ordiniren können? darüber waren die Meinungen getheilt.⁵⁾ Weitere Bestimmungen (über ordines majores et minores u. s. w.) gehören in das Kirchenrecht.⁶⁾ Dieses Sacrament hat einen character indelebilis.⁷⁾

¹⁾ Thom. Aqu. Pars III. Supplem. Qu. 54. Art. 3.: Propter Ordinem fit homo dispensator aliorum sacramentorum, ergo Ordo habet magis rationem, quod sit sacramentum, quam alia.

²⁾ Die Bestimmungen, worin eigentlich das Materielle der Ordination bestehe, sind höchst schwankend. Die ältere Kirche sah in der Handauslegung (*χειροτονία*) etwas Höheres, Magisches, und doch wird diese von den spätern Dogmatikern nicht sonderlich herausgehoben. Vergl. Klee II. S. 280. 81. Auch des Salböls geschieht nur gelegentlich Erwähnung. Thomas Aqu. a. a. O. Art. 5. gesteht auch wirklich, dafs: während die efficacia der übrigen Sacramente in der Materie bestehe, quæ divinam virtutem et significat et continet, sie hier in der Person des Verwaltenden ruhe, und von ihm auf den zu Ordinirenden übergehe. Der Act der Ordination selbst ist ihm somit das Materielle, und nicht die dabei gebrauchten Symbole. Gleichwohl heisst es wieder in dem Decret. Eugenii IV. in Conc. Florent. a. 1459 l. c. Col. 1058: Sextum Sacramentum est Ordinis, cujus materia est illud, per cujus tra-

ditionem confertur **Ordo**: sicut **Presbyteratus** traditur per calicis cum vino et patenæ cum pane porrectionem; **Diaconatus** vero per libri Evangeliorum dationem; **Subdiaconatus** vero per calicis vacui cum patena vacua superposita traditionem, et similiter de aliis per rerum ad ministeria sua pertinentium assignationem. Forma sacerdotii talis est: **Accipe potestatem offerendi sacrificium in ecclesia pro vivis et mortuis, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti. Et sic de aliorum ordinum formis, prout in pontificali romano late continetur. Vergl. auch den Lombarden Lib. IV. Dist. 24.** Dieser nennt unter anderm auch **Litt. B.** die **Tonsur** (corona) als signaculum, quo signantur in partem sortis ministerii divini... denudatio capitis est revelatio mentis [geb' es Gott!]. Clericus enim secretorum Dei non ignarus esse debet. Tondentur etiam capilli usque ad revelationem sensuum, scilicet oculorum et aurium, ut vitia in corde et opere pullulantia doceantur præcidenda, ne ad audiendum et intelligendum verbum Dei præpediatur mens, pro quo servato reddetur in excelsis corona.

³⁾ **Decret. Eug. IV. a. a. O.**: Ordinarius minister hujus sacramenti est **Episcopus**. Vgl. **Thom. Aqu. Qu. 58. Art. 1.**

⁴⁾ Diefs versteht sich von selbst. Ueber das Alter wurden folgende Bestimmungen gemacht: ut **Subdiaconus** non ordinetur ante quatuordecim annos, nec **Diaconus** ante viginti quinque, nec **Presbyter** ante triginta. Deinde, si dignus fuerit, ad episcopatum eligi potest; s. den **Lomb. a. a. O. Litt. I.** Das dreißigste Jahr wurde darum für den **Priester** festgesetzt, weil **Christus** (nach **Luc. 3.**) im dreißigsten Jahr anfang zu lehren.

⁵⁾ **Petr. Lomb. Sent. IV. Dist. 25.** de ordinatis ab hæreticis ist noch unentschieden. **Thomas von Aqu. P. III.** in **Supplem. Dist. 58. Art. 2.** erklärt sich endlich dahin, quod (hæretici) vera sacramenta conferunt, sed cum eis gratiam non dant, non propter inefficaciam sacramentorum, sed propter peccata recipientium ab eis sacramenta contra prohibitionem ecclesiæ. Die ganze Frage mußte nach Analogie der Ketzertaufe entschieden werden; s. **Auxilius b. Klee II. S. 282.**

⁶⁾ **Petr. Lomb. a. a. O.** Die 7 Orden mit ihren Weihen

sind übrigens von unten herauf gezählt: Ostiarii, Lectores, Exorcistæ, Acoluthi — Subdiaconi, Diaconi, Presbyteri.

7) Thom. Aqu. Qu. 25. Art. 2. Qu. 37. Art. 5. bei Mschr. von Cölln S. 303.

§. 201.

Das Sacrament der Ehe. (S. matrimonii, conjugii.)

Es gehört mit zu den seltsamen Widersprüchen in der mittelalterlich-katholischen Weltansicht, daß, während auf der einen Seite das ehelose Leben unter die sittlichen Vorzüge gerechnet ward, dennoch die Ehe auf der andern Seite zu einem Sacrament erhoben wurde.¹⁾ Und in der That bedurfte es eines eignen Scharfsinns, die Merkmale eines Sacramentes, wie sie die Kirche selbst in abstracto aufstellte, in concreto an der Ehe nachzuweisen. In Ermanglung eines sichtbaren materiellen Elementes wurde *sie selbst* wieder als Bild der Verbindung Christi mit der Gemeinde gefaßt (nach Eph. 5, 32.) und das Wort *μυστήριον* mit der Vulgate durch *sacramentum* übersetzt.²⁾ Die divina institutio machte weniger Schwierigkeit; vielmehr sicherte die Einsetzung im Paradiese der Ehe den ersten Rang unter den Sacramenten, dem Alter nach.³⁾ Die Ehe hat zwar keinen character indelebilis, aber sie ist als Sacrament unauflöslich, auch auf den Fall einer körperlichen Scheidung hin.⁴⁾ Die fernern Bestimmungen über eheliche Pflichten, über verbotene Grade, Dispensen u. s. w. gehören theils

in das Kirchenrecht, theils in die Sittenlehre.⁵⁾ Uebrigens schliessen nach den abendländischen Kirchengesetzen die beiden Sacramente der Ehe und der Priesterweihe einander aus, so dafs, wer des einen dieser Sacramente theilhaft wird, das andere in der Regel entbehren mufs.⁶⁾

¹⁾ Petr. Lomb. a. a. O. Dist. XXVI. F. Thom. Aqu. Qu. 33. Art. 3. — Doch beschränkten einige Scholastiker den Sacramentsbegriff. So Durandus Sent. IV. Dist. 26. Qu. 3. No. 8. bei Klee II. S. 302: (Cramer VII. S. 307) Quod matrimonium non est sacramentum stricte et proprie dictum, sicut alia sacramenta novæ legis. Ueber die Meinungen Abälards und Peter Joh. Oliva's siehe ebend. — Das Sacramentliche der Ehe besteht nicht in der priesterlichen Trauung, sondern in dem Consensus von Mann und Weib. Lomb. Dist. XXVII. C. Die weiteren Bestimmungen der Päpste und Concilien bei Klee II. S. 303.

²⁾ Petr. Lomb. a. a. O.: . . . Ut enim inter conjuges conjunctio est secundum consensum animorum, et secundum permixtionem corporum: sic Ecclesia Christo copulatur voluntate et natura, qua idem vult cum eo et ipse formam sumit de natura hominis. Copulata est ergo sponsa sponso spiritualiter et corporaliter, i. e. charitate ac conformitate naturæ. Hujus utriusque copulæ figura est in conjugio. Consensus enim conjugum copulam spiritualem Christi et ecclesiæ, quæ fit per charitatem, significat. Commixtio vero sexuum illam significat quæ fit per naturæ conformitatem. Eugen. IV. in Conc. Florent. a. a. O. Col. 1038 f.: Septimum est sacramentum Matrimonii, quod est signum conjunctionis Christi et Ecclesiæ secundum Apostolum dicentem (Eph. 5, 31.): Sacramentum hoc etc.

³⁾ Vgl. oben §. 190. Anm. 1. Doch ist der Unterschied zu machen, dafs vor dem Falle die Ehe ad officium, nach demselben ad remedium (propter illicitum motum devitandum) eingesetzt wurde; siehe Lomb. a. a. O. Dist. XVI. B. Thom. Aqu. Qu. 42. Art. 2. Concl.

4) Lomb. a. a. O. Dist. XXXI. Litt. B.: *Separatio autem gemina est, corporalis scilicet et sacramentalis. Corporaliter possunt separari causa fornicationis, vel ex communi consensu causa religionis, sive ad tempus sive usque in finem. Sacramentaliter vero separari non possunt dum vivunt, si legitimæ personæ sint. Manet enim vinculum conjugale inter eos, etiamsi aliis a se discedentes adhæserint.* — Eugen. IV. in Conc. Florent. a. a. O.: *Quamvis autem ex causa fornicationis liceat tori divisionem facere, non tamen aliud matrimonium contrahere fas est, cum matrimonii vinculum legitime contracti perpetuum sit.* — Die Griechen halten nicht so strenge auf die Unauflöslichkeit der Ehe; blos die Nestorianer machen eine Ausnahme; s. Klee II. S. 297. 98.

5) Freilich zogen die damaligen dogmatischen Lehrbücher alle diese Bestimmungen in ihren Kreis. Dazu hatte der Lombarde das Beispiel gegeben. Vergl. Dist. XXIV—XLIII. Dahin gehören auch die den Begriff des Sacramentes weiter gar nicht berührenden Definitionen des Lombarden, Bonaventura's u. a., dafs die Ehe sei *conjunctio legitima maris et foeminae, individuum vitae consuetudinem retinens* u. s. w. Ebenso wenn als Zweck der Ehe die Fortpflanzung des Geschlechts, die Verwahrung gegen die Sünde u. s. w. angegeben wird.

6) Thom. Aqu. Qu. 55. Art. 3.: *Ordo sacer de sui ratione habet ex quadam congruentia, quod matrimonium impediri debeat, quia in sacris Ordinibus constituti sacra vasa et sacramenta tractant, et ideo decens est ut munditiam corporalem per continentiam servant. Sed quod impedit matrimonium, ex constitutione ecclesiae habet. Tamen aliter apud Latinos, quam apud Græcos. Quia apud Græcos impedit matrimonium contrahendum solum ex vi Ordinis, sed apud Latinos impedit ex vi Ordinis et ulterius ex voto continentiae, quod est Ordinibus sacris annexum: quod etiamsi quis verbotenus non emittat, ex hoc ipso tamen quod Ordinem suscipit secundum ritum occidentalis ecclesiae, intelligitur emisisse. Et ideo apud Græcos et alios Orientales sacer Ordo impedit matrimonium contrahendum, non tamen matrimonii prius contracti usum: possunt enim matrimonio*

prius contracto uti, quamvis non possunt matrimonium denuo contrahere. Sed apud occidentalem ecclesiam impedit matrimonium et matrimonii usum, nisi forte ignorante aut contradicente uxore vir ordinem sacrum susceperit, quia ex hoc non potest ei aliquod præjudicium generari. Wenn übrigens die Priester ausgeschlossen sind von dem Sacrament der Ehe, so sind hinwiederum die Laien nicht dazu verbunden. Die Ehe ist daher weder ein sacramentum necessitatis, wie die Taufe, die Buße und das Abendmahl, noch ein Sacr. dignitatis wie die Priesterweihe, sondern ein Sacr. consilii. So nach Alan. ab Ins. in der expositio (bei Klee II. S. 304. Anm.).

Ein genaueres Eingehn auf die einzelnen Sacramente kann von dem protestantischen Dogmenhistoriker nicht erwartet werden. So viel stellt sich aber wohl heraus, daß, wenn man die meisten der aufgeführten SS. nach dem von der Kirche selbst aufgestellten Kanon auf einen bestimmten Sacramentsbegriff zurückführen will, man damit in Verlegenheit geräth. Bei den Einen (wie bei der Buße, der Priesterweihe und der Ehe) fehlt denn doch ein eigentliches sichtbares Element, das (wie Brot und Wein im Abendmahl oder wie das Taufwasser oder das *χρῖσµα*) als *sacræ rei signum* betrachtet werden könnte, wenn man nicht die Sache auf den Kopf stellt, und das wieder selber zum Symbole stempelt, was die *res sacramenti* sein sollte; bei den Andern (wie z. B. bei der Firmelung) fehlt die *divina institutio* gänzlich, oder sie läßt sich (wie bei der letzten Oelung) nur durch eine weite, aus allem alles machende Exegese herausklügeln. Aber da man sich auch bei dem Abendmahl daran gewöhnt hatte, das äußere Element sich nur als *accidens* zu denken, und somit den ursprünglich *symbolischen* Charakter desselben dogmatisch vernichtete, so nahm man es mit diesem auch bei den andern Sacramenten nicht genau. Und was die *divina institutio* betrifft, so war ja diese nicht nur in der Schrift zu suchen, sondern auch in der Tradition.

SIEBENTER ABSCHNITT.

E s c h a t o l o g i e.

§. 202.

Chiliasmus. Nahes Weltende. Antichrist.

Der Chiliasmus, obwohl von der alten Kirche überwunden, erhob dennoch bei häretischen Parteien von Zeit zu Zeit wieder sein Haupt. Er fand Nahrung in den Weissagungen des Abts Joachim und dem auf ihnen beruhenden Evangelium æternum der Fraticellen.¹⁾ Auf die Dynastie des Vaters und des Sohnes sollte ein goldenes Zeitalter folgen, die Dynastie des heil. Geistes.²⁾ Mehr auf ängstliche Buchstäblichkeit, als auf chiliastische Schwärmerei gründete sich dagegen die fast allgemeine Erwartung des nahen Weltendes, beim Herannahen des Jahres 1000, eine Erwartung, die auch bei andern wichtigen Epochen des Mittelalters sich wiederholte.³⁾ Mit ihr stand in Verbindung die Erwartung des Antichrists, über welchen man verschiedene Bestimmungen wagte, und den sogar manche, der Hierarchie abgeneigte Gemüther in dem Papste wieder zu erkennen meinten,⁴⁾ eine Vorstellung, die auch in das Reformationszeitalter überging.

¹⁾ Admiranda expositio venerabilis abbatis Joachimi in librum apocalypsis b. Joannis Apostoli et Evangelistæ. —

Liber concordiae novi ac veteris Testamenti — Psalterium decem chordarum — Interpretatio in Jeremiam Prophetam. Vgl. Engelhardt, kirchenhistor. Abhandlungen S. 1—150. Lücke, Einl. in die Off. Joh. S. 519.

²⁾ Ebend. Die Zeitdauer des ersten Status umfasst 5000 Jahre (von Adam bis Christus), das zweite 1000 Jahre von Christus bis auf den Anbruch des letzten Weltalters. Dieses letzte Weltalter ist das siebente Sabbathsjahrtausend. Ueberdies theilt Joachim die Weltalter in 42 Generationen (ætates), nach den 42 Geschlechtsaltern in der Genealogie Christi u. s. w.

³⁾ *„Es war eine herrschende exegetische Tradition, dass das tausendjährige Reich (Apoc. 20.) von der Erscheinung oder den Leiden Christi an zu rechnen, und eben die Stiftung der christlichen Kirche als die erste Auferstehung, als die Anfangsepoche des tausendjährigen Reichs anzusehen sei. Diese besonders seit Augustin im Abendlande recipirte Auslegung hatte das Gute, dass sie die chiliastische Schwärmerie abhielt, und das christliche Gemüth gewöhnte, die Apokalypse geistiger zu verstehen. Allein die kirchliche Tradition hatte nicht entschieden, ob die tausend Jahre nach gewöhnlicher Chronologie zu rechnen, oder als apokalyptisches Symbol zu nehmen seien. Je nachdem nun der gemeine Verstand bei aller allegorischen Willkür die Zahl wörtlich nahm, entstand, je näher das Jahr 1000 rückte, die Meinung, es werde der apokalyptischen Weissagung gemäss, mit dem Schlusse der ersten tausend Jahre seit Christo das tausendjährige Reich enden, der Antichrist erscheinen und das Ende der Welt eintreten.“* Lücke a. a. O. S. 514. 515. Ueber die stattgefundenen Bewegungen selbst vgl. Trithemii chron. Hirsaug. ad ann. 960. Glaber Radulphus, hist. sui temp. L. IV. c. 6. (in Duchesne, scriptt. Francorum T. IV. p. 22 fs.) Schmid, Gesch. des Myst. im Mittelalter, S. 89. Gieseler R. G. II. 1. S. 215. (229.). Auch die Kreuzzüge standen mit chiliastischen Erwartungen in Verbindung. s. Corrodi II. S. 522 ff. Schmid a. a. O. — Als im 14. Jahrhundert der schwarze Tod, Hungersnoth und andere Heimsuchungen die Gemüther an den Unbestand des Irdischen erinnerten, und Zeichen am Himmel gesehen wurden, verkündeten vor

allem die Geißler das nahe Weltende, und dasselbe that der Taboritenpriester Martin Loquis aus Mähren. s. Schröckh R. G. XXXIV. S. 637.

⁴⁾ Vgl. Joh. Dam. de fide orth. IV. 26. Elucidarium c. 68. *) Eine geläufige Meinung des Mittelalters war die, daß der Antichrist entweder von einer Jungfrau, oder einem Bischof und einer Nonne erzeugt werden sollte. Ums Jahr 950 schrieb der westfränkische Mönch Adso eine Abhandlung über den Antichrist, worin er (im Gegensatz mit der herrschenden Erwartung) die Ankunft desselben und somit auch des Weltendes weiter hinausshob. (s. Schröckh XXI. S. 245.) Wer unter dem Antichrist zu verstehen, erklärt er nicht näher. Eine Zeitlang galt Muhammed als der Antichrist. Als solchen bezeichnete ihn Innocenz III. (1213). Die Zahl 666 deutete auf die Dauer seiner Herrschaft, mithin (damals) auf das Ende derselben. — Seit dem Ende des 12. Jahrhunderts schien die immer heftiger hervortretende Ketzerei auf das in der Apok. geweissagte antichristliche Prophetenthum hinzudeuten. Umgekehrt aber kam es nun auch wieder im Kampfe der Kaiser mit den Päpsten öfter vor, daß jene den Papst als Antichrist bezeichneten. So schon zur Zeit der Hohenstaufen. Eben so nannte Ludwig der Baier den Joh. XXII. den mystischen Antichrist (Schröckh XXXI. S. 108.). Die schwärmerischen Secten des Mittelalters stimmten darin grossentheils überein. So lehrte Amalrich von Bena: quia Papa esset Antichristus et Roma Babylon et ipse sedet in monte Oliveti, i. e.: in pinguedine potestatis (nach Cæsarius von Heisterbach). vgl. Engelhardt kirchenh. Abb. S. 256. Dersgleichen die Spiritualen u. s. w. Engelhardt a. a. O. S. 54. 56. 78. 88. Lücke a. a. O. S. 520. 21. Selbst Wicliffe stimmte ihnen bei (Trial. b. Schröckh XXXIV. S. 509.); eben so dessen Schüler Ludwig Cobham (ebend. S. 557.) und Janow: Liber de Antichristo et membrorum eius anatomia (in Historia et monumentis Joh. Hus. P. I. p. 425—464. b. Schröckh a. a. O. S. 572.). — Die orthodoxen Theologen der katholischen

*) Ueber dieses (sonst dem Anselm zugeschriebene) Buch s. Schröckh K. G. XXVIII. S. 427.

Kirche waren gegen alles wörtliche Deuteln der Apokalypse. So Thomas von Aquin. Dagegen hatten selbst Männer, wie Roger Bacon, an apokalyptischen Deutungen und Berechnungen der Zeit des Antichrists ihre Freude. S. dessen *Opus majus* ed. *Jebb.* p. 169. Lücke a. a. O. S. 522.

§. 203.

Einfluss der mittelalterlichen Zeitstimmung und der christlichen Kunst auf das Dogma von den letzten Dingen.

Die Stimmung der Zeit drückte sich auch in den Werken der christlichen Kunst aus.¹⁾ Diese bemächtigte sich mit Vorliebe der eschatologischen Gegenstände. Während die Hymne « *Dies iræ* »²⁾ die Schrecken des Weltgerichtes in die Ohren und Herzen tönte, waren die Maler beflissen in ihren Todtentänzen und jüngsten Gerichten die Erinnerung an das Ende der Dinge festzuhalten³⁾, und in seiner göttlichen Komödie enthüllte Dante die Zustände der Hölle, des Fegfeuers und des Paradieses.⁴⁾ Zwischen diesen künstlerischen Darstellungen der Phantasie und den scholastischen Bestimmungen eines grübelnden Verstandes fand eine unverkennbare Wechselwirkung statt, so daß sich Eines durch das Andere erklärt.

¹⁾ So entstanden auch die meisten der herrlichen Münster eben in jener Zeit, in der man das Ende der Dinge nahe glaubte; s. Gieseler II. 1. S. 214.

²⁾ Von Thomas von Cellano. s. Lisco, *Dies iræ*, Hymnus auf das Weltgericht. Berlin 840. 4.

³⁾ Grüneisen, Beiträge zur Geschichte und Beurtheilung der Todtentänze (im Kunstbl. zum Morgenbl. 1850. No. 22—26) und dessen Nic. Manuel S. 75.

⁴⁾ Dante Alighieri. geb. 1265. gest. 1321. (in seiner Theologie ein Schüler des Thomas von Aquin) divina comedia. Deutsche Uebersetzungen von Streckfuss. (Halle 834. 40.) Philalethes, Gusek, Kopisch u. a.

§. 204.

Auferstehung der Körper.

Dafs der Leib des Menschen mit allen seinen Theilen wieder auferstehen werde, blieb seit Hieronymus und Augustin herrschende Kirchenlehre. Zwar schloß sich *Johann Scotus Erigena* mehr an die frühern origenistischen Vorstellungen an,¹⁾ aber er fand keinen Beifall in der katholischen Kirche. Dagegen erneuten die Bogomilen, Katharen u. s. w. den gnostischen Irrthum, der die Materie für den Sitz der Sünde hält, und demgemäfs die Auferstehung der Körper verwirft.²⁾ Gegen die Katharen vertheidigte der Dominicaner *Moneta* die kirchliche Lehre.³⁾ Diese wurde durch die Scholastiker,⁴⁾ namentlich durch *Thomas von Aquin*, noch weiter ins Einzelne ausgebildet, und über die Beschaffenheit der auferstandenen Körper wurden eine Menge seltsamer Vermuthungen gewagt,⁵⁾ während hierin die griechische Dogmatik sich einfacher an die Schrift und den alten Glauben der Kirche hielt.⁶⁾

¹⁾ De div. nat. IV. 12. 13. p. 192: Omne siquidem quod in mundo ex mundo compositum incipit esse, necesse est resolvi et cum mundo interire. Necessarium erat exterius ac materiale corpus solvi in ea elementa ex quibus assumptum est: non autem necessarium perire, quoniam ex

Deo erat, manente semper interiori illo et incommutabiliter stante in suis rationibus, secundum quas cum anima et in anima et per animam et propter animam constitutum est. Quoniam vero illius corporis materialis atque solubilis manet in anima species, non solum illo vivente, verum etiam post ejus solutionem et in elementa mundi reditum. . . . Est enim exterius et materiale corpus signaculum interioris, in quo forma animæ exprimitur, et per hoc forma ejus rationabiliter appellatur. Et ne me existimes duo corpora naturalia in uno homine docere: verum enim est corpus, quo connaturaliter et consubstantialiter animæ compacto homo conficitur. Illud siquidem materiale quod est superadditum, rectius vestimentum quoddam mutabile et corruptibile veri ac naturalis corporis accipitur quam verum corpus; non enim verum est quod semper non manet (Aug.) . . . Inde fit quod semper non simpliciter, sed cum additamento aliquo ponitur corpus mortale vel corruptibile vel terrenum vel animale, ad discretionem ipsius simplicis corporis, quod primitus in homine editum est, et quod futurum est. — Cfr. II. 25. p. 74: Semel enim et simul animas nostras et corpora in Paradiso conditor creavit, corpora dico cœlestia, spiritualia, qualia post resurrectionem futura sunt. Tumida namque corpora, mortalia, corruptibilia, quibus nunc opprimimur, non ex natura, sed ex delicto occasionem ducere, non est dubitandum. Quod ergo naturæ ex peccato adolevit, eo profecto renovata in Christo, et in pristinum statum restituta, carebit. Non enim potest naturæ esse coæternum, quod ei adhæret propter peccatum.

²⁾ So sollen auch die Beguinen behauptet haben, quod mortuo corpore hominis solus spiritus vel anima hominis redibit ad eum, unde exivit et cum eo sic reunietur, quod nihil remanebit, nisi quod ab æterno fuit Deus. bei Mosh. p. 257. 58. (Vergl. unten §. 206. Anm. 9.) — Ueber die Lehre der Bogomilen s. Engelh. Abh. S. 187. 88.

³⁾ Summa adv. Catharos lib. IV. Cap. 7. §. 1.

⁴⁾ Lomb. Sent. Lib. IV. Dist. 45 fs. (meist nach Augustins Enchirid. u. Hugo von St. Victor de Sacr. II. 1. 19.). Bescheiden heisst es da noch: Omnibus quæstionibus, quæ de hac re moveri solent, satisfacere non valeo.

⁵⁾ Auch diese Bestimmungen ruhen meist auf Augustin (vgl. Bd. I. S. 435. 36.). Alle Menschen werden vor der allgemeinen Auferstehung sterben (der Erbsünde wegen); die Auferstehung wird wahrscheinlich in der Abenddämmerung vor sich gehen; denn vorher müssen die Himmelskörper, denen alle irdische Materie unterworfen ist, in ihrer Bewegung stille stehen. Sonne und Mond treffen dann wieder in dem Punct zusammen, in welchem sie muthmaßlich erschaffen worden waren. Die Auferstehung geschieht plötzlich in Beziehung auf das, was die göttliche Kraft dabei wirkt, successiv in Beziehung auf das Geschäfte der Engel. Dafs Staub und Asche zu den Seelen, womit sie im Leben vereint waren, eine natürliche Zuneigung haben (eine Art von prästabilirter Harmonie) wird geläugnet und dagegen angenommen, dafs nur eben die Materie auferstehen werde, die im Momente des Todes vorhanden war. Sollte auch die wieder auferstehen, die sich schon während des Lebens verzehrt hat, so würde eine gar zu unförmliche Masse zum Vorschein kommen. — Die Auferstandenen werden (nach qu. 81) in der *ætas juvenilis* sich befinden, *quæ inter decrementum et incrementum constituitur*. Der Unterschied der Geschlechter wird fortbestehen, doch ohne sinnliche Lust. Alle Sinnesorgane werden wieder vorhanden und in Thätigkeit sein, mit Ausnahme des Geschmacksinnes; doch ist möglich, dafs auch diesem vermittelt einer mit ihm vorzunehmenden Veredlung adäquate Functionen und Genüsse zugeführt werden können. Haare und Nägel gereichen dem Menschen zur Zierde, dürfen also eben so wenig fehlen, als Blut und Säfte. Die neuen Körper werden eine außerordentliche Feinheit haben, nicht die Corpulenz und Schwere, die sie jetzt belästigt; doch wird man sie betasten können, da auch der Körper Christi nach der Auferstehung betastet werden konnte. Nach der Auferstehung werden sie nicht mehr wachsen, auch nicht dicker oder dünner werden. Eine gewisse Abhängigkeit von Raum und Zeit ist noch vorhanden, doch viel schneller und leichter bewegen sich die auferstandenen Körper von einem Ort zum andern, als die jetzigen, frei dem Trieb und Zug der Seele folgend. Sie

sind verklärt, hell und glänzend, und können nur von verklärten Augen gesehen werden. Diefs gilt jedoch nur von den Körpern der Seligen. Die Körper der Verdammten sind häßlich und mißgestaltet; zwar unverweslich, aber leidensfähig, was die Körper der Seligen nicht sind. Thom. Aquin. Summ. P. III. in Suppl. Qu. 75 ff. Cramer VII. S. 777 ff. Vgl. auch Elucidar. c. 69.

⁶⁾ Joh. Dam. IV. 27. p. 503: Ἀλλ' ἐρεῖ τις· πῶς ἐγείρονται οἱ νεκροί; ὡς τῆς ἀπιστίας· ὡς τῆς ἀφροσύνης· ὁ χοῦν εἰς σῶμα βουλήσει μόνῃ μεταβαλὼν, ὁ μικρὰν ῥανίδα τοῦ σπέρματος ἐν τῇ μήτρᾳ αὖξιν προστάξας, καὶ τὸ πολυειδὲς τοῦτο καὶ πολύμορφον ἀποτελεῖν τοῦ σώματος ὄργανον, οὐχὶ μᾶλλον τὸ γεγονὸς καὶ διαῤῥυέν ἀναστήσει πάλιν, μόνον βουληθεὶς; ποῖον δὲ σώματι ἔρχονται; ἄφρον, εἰ τοῖς τοῦ Θεοῦ λόγοις πιστεύειν ἢ πῶρωσις οὐ συγχωρεῖ, καὶ τοῖς ἔργοις πίστευε· σὺ γὰρ ὁ σπείρεις, οὐ ζωοποιεῖται, ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ κ. τ. λ. (1 Cor. XV.). Θεάσαι τοίνυν, ὡς ἐν τάφοις ταῖς αὐτᾷ τὰ σπέρματα καταχωννύμενα· τίς ὁ τούτοις ῥίζας ἐντιθεὶς, καλάμην καὶ φύλλα, καὶ ἀστάχης καὶ τοὺς λεπτοτάτους ἀνθέρικας; οὐχ ὁ τῶν ὅλων δημιουργός; οὐ τοῦ τὰ πάντα τεκτηναμένου τὸ πρόσταγμα; οὕτω τοίνυν πίστευε, καὶ τῶν νεκρῶν τὴν ἀνάστασιν ἔσεσθαι θεία βουλήσει, καὶ νεύματι· σύνδρομον γὰρ ἔχει τῇ βουλήσει τὴν δύναμιν.

§. 205.

Das Gericht.

Die Wiederkunft Christi zum Gerichte faßte man in ihrer ganzen concreten Bildlichkeit, so viel man nur immer konnte. Christus erscheint in der menschlichen Gestalt, die er auf Erden hatte, doch verklärt und im Triumphe, im Gefolge der himmlischen Heerschaaren, nach vorangegangenen Zeichen. Auch die Gottlosen werden sein Antlitz sehen, aber mit Schrecken. ¹⁾ — Als den Schauplatz des Gerichtes

dachte man sich das Thal Josaphat, dem man jedoch auch eine bildliche Deutung zu geben wufste.²⁾ So gerne überhaupt die Phantasie den Hergang des Gerichtsprozesses sich zeitlich und sinnlich vergegenwärtigte, so sehr zeigte sich die Schwierigkeit, die Vorstellungen in ein zusammenhängendes Bild zu vereinigen.³⁾ Darum mahnte auch *Thomas von Aquin* daran, daß das Gericht *mentaliter* vor sich gehen werde, weil das mündliche Verhör und die Verantwortung jedes Einzelnen zu viele Zeit erforderten.⁴⁾ Auch die vollkommenen Christen werden (nach Matth. 19, 28. und 1 Cor. 6, 2.) mit zu Gerichte sitzen, und da nun eben die Mönche den höchsten Grad der Frömmigkeit schon auf dieser Welt erreicht hatten, so konnte die Zeit, welche die Inquisition in ihre Hände legte, auch mit dem Gedanken sich vertraut machen, jenseits von ihnen gerichtet zu werden.⁵⁾ Natürlich daß die Häretiker dieses Gericht sich verbat, wie sie denn überhaupt lieber, ihrer ganzen idealistischen Tendenz nach, die Vorstellung von einem *jüngsten* Gerichte in die allgemeinere auflösten von der Vergeltung gleich nach dem Tode.⁶⁾

¹⁾ Thom. Aqu. l. c. qu. 73. Art. 1: Christus... in forma gloriosa apparebit propter auctoritatem, quae judici debetur. Ad dignitatem autem judicariæ potestatis pertinet habere aliqua indicia, quæ ad reverentiam et subjectionem inducant, et ideo adventum Christi ad iudicium venientis multa signa præcedent, ut corda hominum in subjectionem venturi judi-

cis adducantur et ad iudicium præparentur, huiusmodi signis præmoniti. Vgl. Elucid. c. 70. **Disc.** Qualiter veniet Dominus ad iudicium? **Mag.** Sicut Imperator ingressurus civitatem, corona ejus et alia insignia præferuntur, per quæ adventus ejus cognoscitur: ita Christus in ea forma qua ascendit, cum Ordinibus omnibus Angelorum ad iudicium veniens: Angeli crucem ejus ferentes præibunt: mortuos tuba et voce in occursum ejus excitabunt. Omnia elementa turbabuntur, tempestate ignis et frigoris mixtim undique furente. (Ps. 96. Sap. 3.) — Von den Verdammten heisst es c. 75: videbunt (Christum), sed ad sui perniciem. Vgl. Thom. Aqu. qu. 90. Art. 3.

²⁾ Elucid. l. c. **D.** Erit iudicium in valle Josaphat? **M.** Vallis Josaphat dicitur vallis iudicii. Vallis est semper juxta montem. Vallis est hic mundus, mons est cælum. In valle ergo fit iudicium, i. e. in isto mundo, scilicet in isto aëre, ubi justi ad dexteram Christi ut oves statuentur, impii autem ut hoedi ad sinistram ponentur. Vgl. Thom. Aqu. qu. 88. Art. 4.

³⁾ So macht z. B. die Verfinsterung von Sonne und Mond dem Thomas Aqu. einige Schwierigkeiten, weil die Erscheinung Christi doch wieder im höchsten Lichtesglanze vor sich gehen soll. l. c. qu. 75. Art. 2: Dicendum quod si loquamur de sole et luna, quantum ad ipsum momentum adventus Christi, sic non est credibile quod obscurabuntur sui luminis privatione, quia totus mundus innovabitur Christo veniente. . . . Si autem loquamur de eis secundum tempus propinquum ante iudicium, sic esse poterit quod sol et luna et alia cæli luminaria, sui luminis privatione obscurabuntur, vel diversis temporibus, vel simul, divina virtute faciente ad hominum terrorem.

⁴⁾ l. c. qu. 88. Art. 2. conclusio.

⁵⁾ In dem Elucid. werden (statt der gewöhnlichen Annahme von Seligen und Verdammten) 4 Klassen angenommen. c. 71: Unus ordo est perfectorum, cum Deo judicantium, alter justorum, qui per iudicium salvantur, tertius impiorum sine iudicio pereuntium, quartus malorum, qui per iudicium damnantur. . . . **Disc.** Qui sunt qui judicant? **M.** Apostoli, Martyres, Confessores, Monachi, Virgines. **D.**

Quomodo judicabunt justos? Monstrabunt eos suam doctrinam et sua exempla fuisse imitatos, et ideo regno dignos. Petr. Lomb. Lib. IV. Dist. XLVII. B.: Non autem solus Christus judicabit, sed et sancti cum eo judicabunt nationes... Judicabunt vero non modo cooperatione, sed etiam auctoritate et potestate. Thomas Aqu. qu. 89. wo ebenfalls untersucht wird, ob die Frommen blofs ehrenhalben (assessorie) oder in Wirklichkeit am Gerichte theilnehmen. Ersteres wäre zu wenig, Letzeres kann unter der Voraussetzung angenommen werden, dafs es nicht propria auctoritate geschieht, sondern in Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen. Ob auch die Engel richten? Lomb. a. a. O. Litt. C. Thom. Aqu. Art. 8.

⁶⁾ B. Mosh. p. 157: Dicunt se credere, quod judicium extremum non sit futurum, sed quod tunc est judicium hominis solum, cum moritur.

§. 206.

Das Fegefeuer.

Seit Gregor d. Gr. wurde die Lehre von dem reinigenden Feuer, durch welches die Seelen nach dem Tode hindurch müssen, immer weiter verbreitet. Die Legende half dazu, den Glauben daran durch Thatsachen zu stützen.¹⁾ Die Glaubensboten brachten die Vorstellung schon als eine fertige und ausgebildete zu den neubekehrten Völkern²⁾ und die Schriftsteller der Zeit, Scholastiker wie Dichter und Volksredner erschöpften sich in Bestimmungen darüber. Viele hielten das Fegefeuer für ein wirkliches materielles Feuer,³⁾ das aber in Ermangelung des für den physischen Schmerz empfänglichen Körpers auf ideale Weise (vermöge der Vorstellung des Schmerzes) auf die Seelen wirke.⁴⁾

Selbst Männer, die zur Mystik hinneigten, wie Bonaventura und Gerson,⁵⁾ vertheidigten die Wirklichkeit des Feuers. Was aber die Lehre praktisch schädlich machte, war der auf sie gebaute Glaube, daß durch Fürbitten, durch gute Werke der Lebenden, namentlich aber durch Seelenmessen (*missæ pro requie defunctorum*) die Seelen erleichtert oder wohl gar auch früher aus dem Zustande der Pein könnten erlöst werden.⁶⁾ Da diese Messen und kirchlichen Indulgenzen bezahlt wurden, so entstand die Frage, ob die Reichen denn hierin vor den Armen bevorzugt seien? und wirklich entschied der Lombarde zu Gunsten der Erstern.⁷⁾ Kein Wunder daher, wenn bei der steigenden Habsucht und Ungerechtigkeit des Klerus⁸⁾ die Katharen und Waldenser⁹⁾ nebst *Wikliffe*¹⁰⁾ diese Lehre als eine verderbliche angriffen — eine Lehre, die überdies in der griechischen Kirche nie vollkommene Geltung erhielt.¹¹⁾ *Johann Wessel* hingegen suchte derselben dadurch das Schädliche zu entziehen, daß er das Feuer als ein geistiges die Seele von den letzten Schlacken reinigendes Liebesfeuer faßte, welches in der Sehnsucht nach der Vereinigung mit Gott besteht, so daß es nicht sowohl eine Strafe, als vielmehr der Anfang der Beseligung ist, deren Vollen- dung aber in keines Menschen Gewalt, sondern nur bei Gott steht.¹²⁾

¹⁾ Beda Hist. eccles. gent. Anglor. L. III. c. 19. V. c. 15. Schröckh XX. S. 185.

²⁾ Bonifac. Ep. XXI. c. 29. ad Serrar. b. Schröckh a. a. O. Ueber das Fegfeuer des h. Patrik, des Apostels der Irländer, (nach der Erzählung des Matthäus Paris) s. Schröckh XVI. S. 229.

³⁾ Unbestimmter äußern sich noch Elucidar. c. 61: Post mortem vero purgatio erit aut nimius calor ignis, aut magnus rigor frigoris, aut aliud quodlibet genus pœnarum, de quibus tamen minimum majus est, quam maximum quod in hac vita excogitari potest. — Hugo Victorin. de sacram. L. II. P. XVI. c. 4. Est autem alia pœna post mortem, quae purgatoria dicitur. In qua qui ab hac vita cum quibusdam culpis, justi tamen et ad vitam prædestinati exierunt, ad tempus cruciantur, ut purgentur. Dagegen bestimmter Thom. Aqu. qu. 70. Art. 3. Concl.: Respondeo dicendum, quod ignis inferni *) non sit metaphorice dictus, nec ignis imaginarius, sed verus ignis corporeus u. s. w. Hingegen kommen nach ihm nicht Alle in das Fegfeuer, sondern nur, die es nöthig haben. Die entschieden Frommen kommen sogleich in den Himmel, die entschieden Gottlosen sogleich in die Hölle. s. qu. 69. Art. 2.

⁴⁾ Bei Thom. Aqu. a. a. O.: Alii dixerunt, quod quamvis ignis corporeus non possit animam exurere, tamen anima apprehendit ipsum ut nocivum sibi et ad talem apprehensionem afficitur timore et dolore. Doch befriedigt auch diese Meinung den Thomas nicht ganz. Vgl. Cramer VII. S. 773—75.

⁵⁾ Bonav. Comp. theol. verit. VII. 2. (bei Klee II. S. 555.) vgl. Schröckh XXIX. S. 219. — Ueber Gersons Meinungen (nach Sermo II. de defunctis T. III. p. 1558.) Schröckh XXXIV. S. 295.

⁶⁾ Elucidar. c. 61: Dum ibi sunt positi, apparent eis Angeli vel alii Sancti, in quorum honore aliquid egerunt in hac vita, et aut auram aut suavem odorem aut aliquod solamen eis impendunt, usque dum liberati introibunt in

*) Darunter ist aber nach dem Zusammenhange das des Fegfeuers verstanden.

illam aulam, quæ non recipit ullam maculam. Petr. Lomb. Lib. IV. Dist. XLV. B. Thom. Aqu. 71. Art. 1. Nach ihm helfen die Fürbitten (opera suffragii) zwar nicht per viam meriti, aber wohl per viam orationis. — Noch sehr bedingt auch Art. 2. Concl.: Respondeo dicendum, quod charitas, quæ est vinculum, ecclesiæ membra uniens, non solum ad vivos se extendit, sed etiam ad mortuos, qui in charitate decedunt. . . . Similiter etiam mortui in memoriis hominum viventium vivunt, et ideo intentio viventium ad eos dirigi potest, et sic suffragia vivorum mortuis dupliciter prosunt, sicut et vivis, et propter charitatis unionem, et propter intentionem in eos directam: non tamen sic eis valere credenda sunt vivorum suffragia, ut status eorum mutetur de miseria ad felicitatem vel e converso; sed valent ad diminutionem pœnæ vel aliquid hujusmodi, quod statum mortui non transmutat. — Vgl. Art. 6: Respondeo dicendum, quod pœna purgatorii est in supplementum satisfactionis, quæ non fuerat plene in corpore consummata, et ideo quia opera unius possunt valere alteri ad satisfactionem sive vivus sive mortuus fuerit, non est dubium, quin suffragia per vivos facta, existentibus in purgatorio prosint. — Vergl. Art. 10. über die Indulgenzen. Sie nützen den Seelen im Fegefeuer nicht directe, aber indirecte. — Ueber das auf dieses Dogma sich gründende Fest aller Seelen, das 995 in Clüigny entstanden, und sich von da allgemein in der ganzen abendl. Kirche verbreitete (2. Nov.) s. Sigebert. Gemblacens. ad ann. 998. Gieseler II. 1. S. 252.

7) Lib. IV. Dist. XLV. D.: Solet moveri quæstio de duobus, uno divite, altero paupere, pariter sed mediocriter bonis, qui prædictis suffragiis indigent, et meruerunt pariter post mortem juvari: pro altero viro, i. e. pro divite speciales et communes fiunt orationes, multæque eleemosynarum largitiones, pro paupere vero non fiunt nisi communes largitiones et orationes. Quæritur ergo an tantum juvetur pauper paucioribus subsidiis, quantum dives amplioribus? Si non pariter juvatur, non ei redditur secundum merita. Meruit enim pariter juvari, quia pariter boni extiterunt. Si vero tantum suffragii consequitur pauper, quantum dives; quid contulerunt diviti illa specialiter pro eo

facta? Sane dici potest non ei magis valuisse generalia et specialia, quam pauperi sola generalia suffragia. Et tamen profuerunt diviti specialia, non quidem ad aliud vel majus aliquid, sed ad idem ad quod generalia, ut ex pluribus et diversis causis unum perciperetur emolumentum. Potest tamen dici aliter, illa plura subsidia contulisse diviti celeriores absolutionem, non pleniores.

⁸⁾ S. darüber die Kircheng. Schon Bruder Berthold widersetzte sich indessen auch diesem Aberglauben. bei Kling S. 396.

⁹⁾ Moneta l. IV. c. 9. §. 2: Dicit ecclesia purgatorium esse post hanc vitam animabus quæ de hoc mundo migraverunt inchoata condigna pœnitentia, sed nondum perfecta. Omnes autem hæretici tam Cathari, quam Pauperes Lugdunenses a quodam qui dicebatur Valdisius derivati, hoc negant. Auch die Beguinen läugneten, quod non est infernus, nec purgatorium. bei Mosh. p. 257.

¹⁰⁾ Schröckh R. G. Bd. XXXIV. S. 444. Auch die Hussiten (böhmischen Brüder) bezweifelten das Fegefeuer. ebend. S. 753. 54.

¹¹⁾ Das Concil von Florenz (1459) nöthigte ihnen zwar einige Concessionen ab. b. Mansi T. XXXI. Col. 1029. Mschr. von Cölln S. 313. 14: daher Leo Allatius die Uebereinstimmung behauptet de ecclesiæ occid. et orient. perpetua in dogmate de purgatorio consensione. Rom. 655. 4^o.

¹²⁾ De purgatorio, quis et qualis sit ignis purgatorius, in der Grön. Ausg. S. 826 ff. bei Ullmann, Joh. Wessel S. 365 ff.

Über die Localität des Fegefeurs s. §. 208.

§. 207.

S e e l e n s c h l a f.

War die ursprüngliche Idee des Fegefeurs aus dem Bedürfnis hervorgegangen, sich irgend einen Ort zu denken, wo die vom Körper getrennte Seele

sich aufhalten könnte, bis zu ihrer Wiedervereinigung mit dem Körper, so trat bei der Annahme, daß man früher aus diesem Zustande errettet werden könne, eine neue Verlegenheit ein, und die Lücke mußte abermals ausgefüllt werden. Die Meinung der arabischen Irrlehrer, welche schon Origenes bekämpft hatte (von einem Seelentode bis zur Auferstehung), konnte daher unter der mildern Form eines Seelenschlafes (Psychopannychie) erneuert werden.¹⁾ Ob wirklich, wie behauptet wird, der Papst Johann XXII. dieser Meinung sich anbequemt habe, steht dahin.²⁾ Jedenfalls wurde seine Ansicht von den Lehrern der Pariseruniversität bestritten³⁾ und von Benedict XII. mißbilligt.⁴⁾

¹⁾ Ueber die Thnetopsychiten s. Bd. I. S. 245. Ueber den Seelenschlaf (den schon Tert. verwarf) ebend. S. 247.

²⁾ Die ihm zur Last gelegten Worte (in einer Predigt am 1. Advent 1331) drücken keineswegs bestimmt die Idee eines Seelenschlafes aus, sondern lauten allgemeiner dahin, quod animæ decidentium in gratia non videant Deum per essentiam, nec sint perfecte beatæ, nisi post resumptionem corporis — eine Meinung, welche sogar genau mit den ältern Lehrern übereinstimmte. Vgl. Bd. I. S. 247. Gieseler R. G. II. 3. S. 34 ff.

³⁾ Siehe d'Argentree Collectio judic. T. I. p. 316 fs. Bulæus T. IV. p. 235. Gieseler a. a. O. Mschr. von Cölln S. 312.

⁴⁾ Unterm 29. Jan. 1336. b. Raynald. ad h. a. No. 3. — Gieseler und Mschr. von Cölln a. a. O. Ueber den vorgeblichen Widerruf Joh. XXII. selbst, Gieseler ebend.

§. 208.

T o p o g r a p h i e.

(Himmel, Hölle und Zwischenzustände.)

Sowohl die lichten **Regionen** des **Himmels** als die dunkeln der **Hölle** suchte die **Scholastik** in ihren **Kreis** zu ziehen. So theilte man den **Himmel** in drei **Theile**, den sichtbaren (das **Firmament**), den spiritualen, in welchem die **Engel** und die **Heiligen** wohnen, und den intellectuellen, worin die **Seligen** das **Anschauen** des dreieinigen **Gottes** geniefsen.¹⁾ Auch die **Hölle** hatte ihre verschiedenen **Departemente** (*receptacula*).²⁾ 1. die eigentliche **Hölle**, worin die **Teufel** hausen, der **Sitz** der **Verdammten**.³⁾ 2. jene unterweltlichen **Räume**, die als **Mittelzustände** zwischen **Himmel** und **Hölle** zu betrachten sind, und die wieder zerfallen: a) in das der **Hölle** zunächst liegende **Fegefeuer**⁴⁾, b) in den *limbus infantum* (*puerorum*), in welchem die vor der **Taufe** gestorbenen **Kinder** sich befinden,⁵⁾ c) in den *limbus patrum*, den **Aufenthalt** der frommen **Väter** der **Vorzeit**, wohin **Christus** hinabstieg, den gefangenen **Geistern** die **Erlösung** anzukündigen. Man nannte diesen **Limbus** auch den **Schoofs Abrahams**, über dessen nachbarschaftliches **Verhältniß** zu **Himmel** und **Hölle** verschiedene **Meinungen** waren.⁶⁾ Die dem **Innern** zugewandten **Mystiker** erhoben sich diesen **Bestimmungen** gegenüber, zu einer geistigern **Deutung** und faßten das als innere **Zustände**, was jene als **Örtlichkeiten** fixirten.⁷⁾

¹⁾ Elucidar. c. 5. — Dahin versetzte man auch das Paradies. Vgl. c. 50. und Anm. 7.

²⁾ Petr. Lomb. Lib. IV. Dist. XLV. A. Thom. Aqu. Qu. 69. Art. 1 fs. Cramer VII. S. 771—75.

³⁾ Elucidar. c. 62. D.: Quid est infernus? vel ubi? M. Duo sunt inferni, superior et inferior. Superior infima pars hujus mundi, quæ plena est pœnis, nam hic exundat nimius æstus, magnum frigus etc. Inferior vero est locus spiritualis, ubi ignis inextinguibilis. . . . Qui sub terra dicitur esse, ut sicut corpora peccantium terra cooperiuntur, ita animæ peccantium sub terra in inferno sepeliuntur. ^{*)}

⁴⁾ S. oben §. 204.

⁵⁾ Nach Thomas Aqu. Qu. 69. Art. 6. unterscheidet sich der limbus puerorum von dem limbus patrum, secundum qualitatem præmii vel pœnæ, weil die vor der Taufe gestorbenen Kinder keine Hoffnung auf das ewige Heil haben, wie die Väter sie hatten vor der Ankunft Christi, und was den Ort (situs) betrifft, so ist es wahrscheinlich, daß der Kinderbehälter noch etwas näher der Hölle zuliegt; doch werden auch wieder von Andern beide identificirt. So vom Bruder Berthold (b. Kling S. 445): «Wenn eure Kinder ohne Taufe bleiben, oder nicht recht getauft werden, so kommen sie nie zu den himmlischen Freuden. Sie fahren mit den Juden und Heidenkindern, die vom Unglauben noch nicht wissen, in den Limbus, wohin die Altväter führen. Da haben sie keine Pein, nur die Marter des Schadens, daß sie nicht ins Himmelreich kommen.» Vgl. S. 210. Die getauften Kinder fahren dagegen auf dem kleinen Wa-

^{*)} Im Deutschen hatte anfänglich der Name «Hölle» die weitere Bedeutung der Unterwelt (daher auch noch im Symbol: «hinabgefahren zur Hölle»). Erst später (sicher vom 15. Jahrhundert an) bezeichnete das Wort den Ort der Qual. vgl. Grimms deutsche Mythol. S. 462. — «An die Stelle der altheidnischen bleichen und düstern Hölle setzten die Christen einen mit Flammen und Pech erfüllten Pfuhl, worin die Seelen der Verdammten ewig brennen, zugleich pechschwarz und gluth-erhellt.» Grimm a. a. O. S. 464. Über Vermischung christlicher und heidnischer Vorstellungen, ebend. S. 465.

gen (Gestirn des kleinen Bären) sogleich ins Himmelreich (Paradies). Ist aber das Kind unordentlich getauft worden, so bricht eins der Räder, und das Kind geht verloren. s. ebend. S. 169. 170.

⁶⁾ Darüber weitläufig Thom. Aqu. a. a. O. Art. 4. Er unterscheidet den Zustand vor und nach der Ankunft Christi. Quia ante Christi adventum Sanctorum requies habebat defectum requiei adjunctum, dicebatur idem infernus et sinus Abrahæ, unde ibi non videbatur Deus. Sed quia post Christi adventum Sanctorum requies est completa, cum Deum videant, talis requies dicitur sinus Abrahæ, et nullo modo infernus. Et ad hunc sinum Abrahæ ecclesia orat fideles perducere. Vgl. Elucidar. 64. D. In quo inferno erant justi ante adventum Christi? M. In superiori, in quodam loco juncto inferiori, in quo poterant alteruterum conspiciere. Qui erant ibi, quamvis carerent supplicio, videbatur eis esse in inferno, cum essent separati a regno. Illis autem, qui erant in inferiori inferno videbatur, quod illi, qui erant in illo inferno juncto inferiori, erant in refrigerio paradisi, unde et dives rogabat a Lazaro, guttam super se stillari. D. Quam pœnam habebant illi, qui erant in illo inferno juncto inferiori? M. Quasdam tenebras tantum, unde dicitur: „Habitantibus in regione umbræ mortis, lux orta est eis.“ Quidam ex eis erant in quibusdam pœnis. Venit ergo Dominus ad infernum superiorem nascendo, ut redimeret captivos a tyranno, ut dicitur: „Dice his, qui vincti sunt, exite, et his qui in tenebris sunt, relevamini.“ Vinctos vocat, qui erant in pœnis, alios vero in tenebris, quos omnes absolvit et in gloriam duxit rex gloriæ. Vgl. Dante, Hölle 4. Vgl. 51 ff.

⁷⁾ Schon der Verf. des Elucidar. sagt c. 59: Paradisus non est locus corporalis, quia spiritus non habitant in locis, sed est spiritualis mansio beatorum, quam æterna sapientia perfecit in initio, et est in intellectuali cœlo [vgl. Anm. 1.], ubi ipsa divinitas, qualis est, ab eis facie ad faciem contuetur. — Noch geistiger Tauler in der Charfreitagspredigt (Predd. I. S. 291. 92.): . . Christus gab dem Schächer „sich selbst zu beschauen, sein göttliches

Antlitz und Wesen, welehes das wahre lebendige Paradies aller Freude ist. . . . Wer Gottes Glorie sieht, das ist das Paradies." *)

§. 209.

Jenseitiges Schicksal der Seligen und Verdamnten.

In den Bildern des Himmels und der Hölle spiegelte sich auch der Zeitgeist und die Bildungsstufe wieder, auf der die Einzelnen standen. *Johann Scotus Erigena* läßt den persönlichen Menscheng Geist aufgehen in Gott, womit er jedoch den Gedanken an selbstbewußte Fortdauer vereinbar hält.¹⁾ Weiter gingen die pantheistischen Secten des Mittelalters in Vernichtung der Persönlichkeit und Läugnung des jenseitigen Lebens.²⁾ Die Scholastiker, deren Hauptseligkeit schon in dieser Welt in der Feinheit der Distinctionen bestand, setzten auch die Seligkeit des Himmels vor allem in eine geschärfte Intelligenz, wobei dem *Duns Scotus* unter anderm die Frage wichtig war, ob die Seligen auch die Quidditäten der Dinge erkennen? u. s. w.³⁾ Auch die paradiesischen Genüsse feinerer Sinnlichkeit wurden nicht ganz ausgeschlossen, wenn gleich unter dem Vorbehalte, daß die höchsten und eigentlichen Freuden des Himmelreichs vorzüglich in der Gemeinschaft mit Gott und der Heiligen unter sich

*) Über das Verhältniß der vulgären christlichen Paradiesesvorstellungen zu den frühern, heidnischen (der Walhalla) s. Grimm, deutsche Mythol. S. 473.

bestehe.⁴⁾ *Thomas von Aquin* nimmt verschiedene Gaben (dotes) der Seligkeit an. Neben der corona aurea, der alle Seligen theilhaft werden, giebt es auch noch *aureolæ* für die Märtyrer und Heiligen, für Mönche und Nonnen.⁵⁾ Auch die Mystiker malten sich in heitern Farben das Jenseits aus.⁶⁾ Besonders aber war das Zeitalter erfinderisch im Ausdenken ingeniöser Höllenstrafen, wozu die abgefeimte Criminalistik der Inquisition die geeignetsten Farben leihen konnte.⁷⁾ Die Qual der Verdammten besteht (nach *Thomas von Aquin*) in einer nutzlosen Reue.⁸⁾ Sie können sich weder bekehren, noch auch schlimmer werden.⁹⁾ Sie hassen Gott und verwünschen den Stand der Seligen.¹⁰⁾ Diese aber lassen selbst durch kein Mitleiden in dem Genuß ihrer Seligkeit sich stören.¹¹⁾ Abweichend von der populären Vorstellung setzte *Johann Scotus Eri-gena* die Verdammniß hauptsächlich in das Bewusstsein der Sünde selbst und ihrer Ohnmacht.¹²⁾ Auch *Meister Eckart* faßte sie als geistige Nichtigkeit;¹³⁾ woraus dann freilich die Begharden die voreilige Folgerung zu ziehen wußten, daß es mit der Hölle nichts sei.¹⁴⁾

¹⁾ De div. nat. V. 8. p. 232: Prima igitur humanæ naturæ reversio est, quando corpus solvitur, in quatuor elementa sensibilis mundi, ex quibus compositum est, revocatur. Secunda in resurrectione implebitur, quando unusquisque suum proprium corpus ex communione quatuor elementorum recipiet. Tertia, quando corpus in spiritum

mutabitur. Quarta: quando spiritus et, ut apertius dicam, tota hominis natura in primordiales causas revertetur, quæ sunt semper et incommutabiliter in Deo. Quinta, quando ipsa natura cum suis causis movebitur in Deum, sicut aër movetur in lucem. Erit enim Deus omnia in omnibus: quando nihil erit nisi solus Deus. . . . Mutatio itaque humanæ naturæ in Deum, non in substantiæ interitu æstimanda est, sed in pristinum statum, quem prævaricando perdiderat, mirabilis atque ineffabilis reversio. p. 254: . . . Inferiora vero a superioribus naturaliter attrahuntur et absorbentur, non ut non sint, sed ut in eis plus salventur et subsistant et unum sint. Nam neque aër suam perdit substantiam, cum totus in solare lumen convertitur: in tantum, ut nihil in eo appareat nisi lux, cum aliud sit lux, aliud aër: lux tamen prævalet in aëre, ut sola videatur esse. Ferrum aut aliud aliquod metallum in igne liquefactum, in ignem converti videtur, ut ignis purus videatur esse, salva metalli substantia permanente. Eadem ratione existimo corporalem substantiam in animam esse transituram: non ut pereat quod sit, sed ut in meliori essentia salva sit. Similiter de ipsa anima intelligendum, quod ita in intellectum movebitur, ut in eo pulchrior Deoque similior conservetur. Nec aliter dixerim de transitu, ut non adhuc dicam omnium, sed rationalium substantiarum in Deum, in quo cuncta finem positura sunt, et unum erunt. — Wie die vielen einzelnen Lichter (z. B. in einer Kirche) in ein Lichtmeer verschwimmen, und doch jedes einzelne Licht herausgenommen werden kann, als ein Einzelnes aus dem Ganzen, wie die Stimmen zu einem Tonganzen sich verschmelzen, ohne sich in eine unförmliche Tonmasse zu verwirren, so denkt sich Scotus das Verhältniß der Seelen zu Gott. Vgl. Cap. 12 u. 13. p. 256.

2) So lehrte Amalrich von Bena: Wer die Kenntniß Gottes habe, habe das Paradies in sich, wer aber eine Todsünde begangen, die Hölle, eben wie Einer einen faulen Zahn im Mund habe. Engelhardt Abh. S. 255. Von seinen Anhängern heißt es: Item semetipsos jam resuscitados asserebant, fidem et spem ab eorum cordibus excludebant, se soli scientiæ mentientes subiacere. ebend. S. 259.

Vgl. S. 260: Dixit etiam (Amalricus) quod Deus ideo dicitur finis omnium, quia omnia reversura sunt in ipsum, ut in Deo immutabiliter quiescant, et unum individuum atque incommutabile in eo permanebunt, et sicut alterius naturæ non est Abraham, alterius Isaak, sed unius atque ejusdem, sic dixit omnia esse unum et omnia esse Deum. Dasselbe lehrten die Beguinen. Vgl. §. 102. Anm. 2.

³⁾ Joh. Scot. Erig. V. c. 51 fs. — Petr. Lomb. Lib. IV. Dist. 49. A: Habere ergo vitam, est videre vitam, cognoscere Deum in specie (nach Joh. 17.). — Elucid. 79: His (beatis) Salomonis sapientia esset magna insipientia. Porro ipsi omni sapientia affluunt, omnem scientiam de ipso fonte sapientiæ Dei hauriunt. Omnia quippe præterita, præsentia, et si qua futura sunt, perfecte sciunt. Omnium omnino hominum, sive in cælo, sive in inferno, nomina, genera, opera bona vel mala unquam ab eis gesta norunt, et nihil est quod eos lateat, cum in sole justitiæ pariter videant omnia. — Thom. Aqu. Qu. 92. Art. 1. 2. 3. — Duns Scot. b. Cramer VII. S. 786. 87.

⁴⁾ Elucid. 77: Salomonis deliciæ essent eis miseriæ. O qualis est justorum voluptas, quibus ipse Deus fons omnium bonorum est insatiabilis satians satietas. Duæ sunt beatitudines, una minor Paradisi, altera major cœlestis regni. (Wir haben davon keine Vorstellung, sondern können nur negativ aus der Vorstellung des Schmerzes heraus auf die der Freude schließen.) . . . Sicut ferrum alicujus capiti si esset infixum et sic candens per omnia membra transiret, sicut ille dolorem haberet, ita ipsi per contrarium modum in omnibus membris suis interius et exterius voluptatem habent. . . . O qualem voluptatem visus ipsi habebunt, qui ita clausis sicut apertis oculis videbunt. . . . O qualis voluptas auditus illorum, quibus incessanter sonent harmoniæ cœlorum et concentus Angelorum, dulcisona organa omnium Sanctorum. Olfactio qualis, ubi suavissimum odorem de ipso suavitatis haurient, et odorem de Angelis et omnibus Sanctis percipient. Eia qualis voluptas gustus, ubi epulantur et exultant in conspectu Dei, et cum apparuerit gloria Dei saturabuntur et ab ubertate domus ejus inebriabuntur (Ps. 76. Ps. 16. Ps. 35.). Voluptas tactus

qualis, ubi omnia aspera et dura aberunt, et omnia blanda et suavia arridebunt. — Auch die Erinnerung an die früher begangnen, nun gesühnten Sünden, wird den Genuß der Seligkeit nicht stören. Cap. 79. Ueber die Seligkeit der Gemeinschaft ebend.: Nihil plus cupient, quam habebunt, et nihil plus potest adjici gaudio eorum. Quod enim quisque in se non habuerit, in altero habebit, ut, v. g. Petrus in Joanne gloriam habebit virginitatis, Joannes in Petro gloriam passionis. Et ita gloria uniuscujusque erit omnium, et gloria omnium uniuscujusque erit. . . . O Deus quale gaudium habebunt, qui Patrem in Filio, et Verbum in Patre, et Spiritus Sancti charitatem in utroque, sicuti est, facie ad faciem semper videbunt. Gaudium habebunt de consortio Angelorum, gaudium de contubernio omnium Sanctorum.

⁵⁾ Nach Thom. von Aqu. Qu. 95. Art. 2. findet zwischen beatitudo und dos folgender Unterschied statt: Dos datur sine meritis, sed beatitudo non datur, sed redditur pro meritis. Præterea: beatitudo est una tantum, doses vero sunt plures. Præterea: beatitudo inest homini secundum id quod est potissimum in eo, sed dos etiam in corpore ponitur. — Es giebt (nach Art. 5.) 3 doses: visio, quæ fidei, comprehensio, quæ spei, fruitio, quæ charitati respondet. — Ueber das Verhältniß der besondern aureolæ zur corona (aurea), Quæst. 96. Art. 1.: præmium essentielle hominis, quod est ejus beatitudo, consistit in perfecta conjunctione animæ ad Deum, in quantum eo perfecte fruitur, ut viso et amato perfecte: hoc autem præmium metaphorice corona dicitur vel aurea; tum ex parte meriti quod cum quadam pugna agitur, tum etiam ex parte præmii, per quod homo efficitur quodammodo divinitatis particeps, et per consequens regię potestatis. . . . Significat etiam corona perfectionem quandam ratione figuræ circularis, ut ex hoc etiam competat perfectioni beatorum. Sed quia nihil potest superaddi essentiali, quin sit eo minus: ideo superadditum præmium aureola nominatur. Huic autem essentiali præmio, quod aurea dicitur, aliquid superadditur dupliciter. Uno modo ex conditione naturæ ejus, qui præmiatur, sicut supra beatitudinem animæ gloria corporis adjungitur, unde et ipsa gloria corporis interdum aureola nominatur. . . . Alio modo

ex ratione operis meritorii etc. Eben so wird Art. 2. aureola von fructus unterschieden: Fructus consistit in gaudio habito de dispositione ipsius operantis, aureola in gaudio perfectionis operum (also das Eine die subjective, das Andere die objective Belohnung) vgl. die folgenden Artt.

6) Suso, von der unmässigen Freude des Himmelsreichs (bei Diepenbrock S. 295 ff. Wackernagels Lesebuch I. Spalte 881 ff.): — Nun mache dich auf mit mir, ich will dich führen in Betrachtung und will dich einen fernen Blick thun lassen nach einer groben Gleichniss. Sieh, ob dem 9ten Himmel, der unzählige mal mehr denn hunderttausendmal weiter ist denn alles Erdreich, da ist erst ein anderer Himmel oben, der da heisst Cœlum empyreum, der feurige Himmel, also geheissen nicht von dem Feuer, sondern von der unmässigen durchglühenden Klarheit, die er an seiner Natur hat, unbeweglich und unwandelbar, und das ist der herrliche Hof, in dem das himmlische Heer wohnt, in dem mich miteinander lobet das Mettengestirn und jubiliren alle Gotteskinder. Da stehen die ewigen Stühle, umgeben mit unbegreiflichem Lichte, von denen die bösen Geister verstoßen wurden, darein die Auserwählten gehören. Siehe, die wonnigliche Stadt glänzet hie von durchschlagenem Golde, sie leuchtet hie von edeln Margarithen, durchlegt mit edelm Gestein, durchklärt als ein Krystall, widerscheinend von rothen Rosen, weissen Lilien und allerlei lebendigen Blumen. Nun luge selber auf die schöne himmlische Haide. Eia! hier ganze Sommerwonne, hier des lichten Maien Aue, hier das rechte Freudenthal, hier sieht man fröhliche Augenblicke von Lieb zu Lieb gehen, hier Harfen, Geigen, hier Singen, Springen, Tanzen, Reihen und ganzer Freuden immer pflegen; hier Wunsches Gewalt, hier Lieb ohne Leid in immerwährender Sicherheit. Nun lug um dich die unzählige Menge, wie sie aus dem lebendigen ausklingenden Brunnen trinken nach aller ihrer Herzensbegierde; lug wie sie den lautern klaren Spiegel der bloßen Gottheit anstarren, in dem ihnen alle Dinge kund und offenbar sind. Verstiehl dich noch fürbafs, und lug wie die süsse Königin des himmlischen Landes, die du so herzinniglich minnest, mit Würdigkeit und

Freuden obschwebet allem himmlischen Heere, geneiget von Zartheit auf ihre Geminnten, umgeben mit den Blumen der Rosen und den Lilien convallium. Sieh, wie ihre wonnigliche Schönheit Wonne und Freude giebt und Wunder allem himmlischen Heere u. s. w. . . . wie die lichten Cherubim und ihre Gesellschaft einen lichten Einfluß und Ausfluß haben meines ewigen unbegreiflichen Lichtes, wie die hohen Thronen und Schaaren ein süßes Ruhen haben in mir und ich in ihnen wie meine auserwählten Jünger und meine allerliebsten Freunde sitzen in so großer Ruhe und Ehre auf den ehrwürdigen Richtstühlen, wie die Märtyrer scheinen in ihren rosenrothen Kleidern, die Beichtiger leuchten in ihrer grünenden Schönheit, wie die zarten Jungfrauen glänzen in englischer Lauterkeit, wie alles himmlische Heer hinfließt in göttlicher Süßigkeit! Eya, wie eine Gesellschaft, wie ein fröhliches Land! — Doch dieß alles ist dem Suso nur ein Bild. Die wahre Seligkeit, „der wesentliche Lohn“, im Gegensatz des „zufallenden“ besteht ihm in der Vereinigung mit Gott. — S. 296: Wesentlicher Lohn liegt in schaulicher Vereinigung der Seele mit der bloßen Gottheit; denn eher ruhet sie nimmer, ehe sie geführt wird über alle ihre Kräfte und Mögenheit, und gewiesen wird in der Personen natürliche Wesenheit und in des Wesens natürliche Blosheit. Und in dem Gegenwurf findet sie denn Genüge und ewige Seligkeit, und je abgechiedener, lediger der Ausgang, je freier der Aufgang, und je freier der Aufgang, je näher der Eingang in die wilde Wüste und in den tiefen Abgrund der weislosen Gottheit, in den sie versenket, verschwemmet und vereinet werden, daß sie nichts anders wollen mögen, denn was Gott will, und daß sie dasselbe werden, was Gott ist, d. i. daß sie selig sind von Gnaden, als er selig ist von Natur.⁷⁾

⁷⁾ Elucidar. c. 80: Ecce, sicut isti amici Dei decore maximo illustrantur, ita illi maximo horrore deturpantur. Sicut isti summa agilitate sunt alleviati, ita illi summa pigritia prægravati. Sicut isti præcipuo robore solidati, ita illi sunt præcipua invaletudine debilitati. Sicut isti augusta

⁷⁾ „Unbeschädigt jedoch der eignen Persönlichkeit.“ Diepenbrock.

libertate potiuntur, ita illi anxia servitute deprimuntur. Sicut isti immensa voluptate deliciantur, ita illi immensa miseria amarificantur. Sicut isti egregia sanitate vigent, ita illi infinita infirmitate deficient. Sicut isti de beata immortalitate triumphantes lætantur, ita illi de dolenda sua diuturnitate lamentantur. Sicut isti politi sunt splendore sapientiæ, ita illi obscurati sunt horrore insipientiæ. Si quid enim sciunt, ad augmentum doloris sciunt. Sicut istos dulcis amicitia copulat, ita illos amara inimicitia excruciat. Sicut isti concordem concordiam cum omni creatura habentes, ab omni creatura glorificantur, ita illi cum omni creatura discordiam habentes, ab omni creatura execrantur. Sicut isti summa potentia sublimantur, ita illi summa impotentia angustiantur.... Sicut isti ineffabili gaudio jubilantes, ita illi mœrore sine fine ejulantes u. s. w. — Nach Thom. Aqu. Qu. 97. Art. 4. ist in der Hölle die äußerste Finsterniß, nur so viel wird Licht gelassen, um das zu sehen, was die Seelen quälen soll. Das Feuer ist (nach Art. 5 und 6.) ein wirkliches, materielles Feuer, nur in einigen Dingen vom irdischen Feuer (doch nicht specifisch) verschieden. Es ist unter der Erde u. s. w. — Ausgeführte Schilderung der Höllenqualen b. Dante.

⁸⁾ Thom. Aqu. Qu. 98. Art. 2: Pœnitere de peccato, contingit dupliciter. Uno modo per se, alio modo per accidens. Per se quidem de peccato pœnitet, qui peccatum in quantum est peccatum, abominatur. Per accidens vero, qui illud odit, ratione alicujus adjuncti, utpote pœnæ vel alicujus hujusmodi. Mali igitur non pœnitebunt, per se loquendo, de peccatis, quia voluntas malitiæ peccati in eis remanet: pœnitebunt autem per accidens, in quantum affligentur de pœna, quam pro peccato sustinent. (Also eine attritio, sine contritione?) —

⁹⁾ A. a. O. Art. 6: Post diem judicii erit ultima consummatio bonorum et malorum, ita quod nihil erit addendum ulterius de bono, vel de malo. Vgl. Lomb. Lib. IV. Dist. 50. A.

¹⁰⁾ Elucid. 80: Odium enim Dei habent . . . odium habent Angelorum . . . odium habent omnium Sanctorum . . . odium a novo cœlo et a nova terra et ab omni creatura

habent. Vergl. Thom. Aqu. a. a. O. Art. 4: Tanta erit invidia in damnatis, quod etiam propinquorum gloriæ invidebunt, cum ipsi sint in summa miseria. . . . Sed tamen minus invident propinquis, quam aliis, et major esset eorum pœna, si omnes propinqui damnarentur, et alii salvarentur, quam si aliqui de suis propinquis salvarentur. (Beispiel des Lazarus.) — Vgl. Art. 5 in Beziehung auf den Haß gegen Gott. Gott kann zwar an sich nicht gehaßt werden, aber wohl ratione effectuum.

¹¹⁾ Lomb. Lib. IV. Dist. 50. G. Thom. Aqu. Qu. 94. Art. 2. 3. — Uebrigens sehen sie die Leiden der Verdammten mit an, während sie von diesen nicht können gesehen werden. Lomb. a. a. O. Litt. E. Thom Aqu. Qu. 98. Art. 9.

¹²⁾ De div. nat. V. 29. p. 265: diversas suppliciorum formas non localiter in quadam parte, veluti toto hujus visibilis creaturæ, et ut simpliciter dicam, neque intra diversitatem totius naturæ a Deo conditæ futuras esse credimus, et neque nunc esse, et nusquam et nunquam, sed in malarum voluntatum corruptarumque conscientiarum perversis motibus, tardaue pœnitentia et infructuosa, inque perversæ potestatis omnimoda subversione, sive humana sive angelica creatura. Vgl. c. 56. p. 288. §. 57. p. 294 u. andere Stellen mehr. Frommüller (Tüb. Zeitschr. 850. 1.) S. 84 ff. Auch Guibert von Nogent dachte ähnlich de pignoribus Sanctorum (in Opp. ed. d'Achery. Par. 651. fol.) Lib. IV. c. 14. p. 565. Mschr. von Cölln S. 96. 98.

¹³⁾ Es ist ein frag, was in der hell brenn. Die meister sprechen gemeinlich, das thu eigner will. Aber ich sprich werlich, das Nicht in der helle brinnet. Und defz merckent ein gleichniz. Man nem ein brinnenden Rolten, und leg in uff mein hand, spreche ich, das der Rol mein hand brent, so thet ich im gar unrecht. Sol aber ich eigentlich sprechen was mich brenn, das thut das Nicht, wann der Rol etwas inn hat, defz mein hand nit hat. Sehent, das selb Nicht brennt mich. Hett aber meyn hand in sich alles das der Rol ist und geleisten mag, so het fy feurs natur zumal. Der denn nem alles das feuer ye gebrante, unnd es uff mein hand schütte, das möchte mich nit gepeynigen. Zu gleicherweifs also sprich ich, wann gott und alle die die

in dem angesicht gottes seind noch rechter seligkeit etwas innhaben, das die nit hant die von got gesundert seind, dafselb Nicht allein piniget die felen mer, die in der helle seind, denn eigen will oder kein feur. Predigt auf den 1. Sonnt. nach Trin. bei Schmidt (Studd. und Krit. 859. S. 722.).

¹⁴⁾ Wenn nicht der Bischof von Straßburg (b. Mosh. p. 257) ihnen die Behauptung, quod non est infernus, nec purgatorium (vergl. §. 208. Anm. 9.) aus Mißverstand ange-dichtet hat, wie Schmidt a. a. O. vermuthet. Ebenso sollen sie gelehrt haben: quod nullus damnabitur nec Judæus, nec Sarazenus, quia, mortuo corpore, spiritus redibit ad Dominum.

§. 208.

Ewigkeit der Höllenstrafen. Wiederbringung aller Dinge.

Die origenistische Idee von einer Wiederbrin-gung aller Dinge, wagte *Johannes Scotus Erigena*, gestützt auf die Allgemeinheit der Erlösung, anzu-deuten, ohne darum die Ewigkeit der Höllenstrafen zu läugnen. ¹⁾ Diese Idee fand bei mystischen Secten Anklang. ²⁾ Die katholische Kirche aber blieb ein-fach bei der Lehre von der Ewigkeit der Höllen-strafen, ³⁾ wie solches die bündige Dantesche Über-schrift zur Hölle aufweist, ⁴⁾ und auch die recht-gläubigen Mystiker versenkten sich mit dem unend-lichen Schmerze einer gesteigerten Phantasie in dieses Immer und Immer. ⁵⁾

¹⁾ Die Ewigkeit der Höllenstrafen behauptet Erigena mit Augustin, de div. nat. V. 51. p. 270. Aber (sagt er) p. 72: Aliud est omnem malitiam generaliter in omni humana natura penitus aboleri, aliud phantasias ejus, malitiæ dico, in propria conscientia eorum quos in hac vita vitiaverat semper servari, eoque modo semper puniri. Vergl. V. 26.

p. 255. 56. V. 27. p. 260: Divina siquidem bonitas consumet malitiam, æterna vita absorbet mortem, beatitudo miseriam nisi forte adhuc ambigis, dominum Jesum humanæ naturæ acceptorem et salvatorem non totam ipsam, sed quantulameunque partem ejus accepisse et salvasse. Frommüller a. a. O. S. 86. 87.

²⁾ Vgl. den vor. §. Anm. 14. und den über den Chiliasmus §. 202.

³⁾ Thom. Aqu. Qu. 99.

⁴⁾ Gesang III. Vs. 9: „Lafst, die ihr eingeht, jede Hoffnung fahren.“

⁵⁾ Suso (Büchl. von der Weish. cap. XI. von immerwährendem Weh der Hölle. bei Diepenbrock S. 289. 90. bei Wackern. Sp. 879.: Ach Jammer und Noth, es muß doch immer währen. O Immer und Immer, was bist du? O Ende ohn' alles Ende! o Sterben ob allem Sterben, alle Stunde sterben und doch nimmer ersterben mögen! O Vater und Mutter und alles Lieb miteinander! Gott gnade euch immer und immer; denn wir sehen euch zu keinem Lieb nimmermehr; wir müssen doch immer von euch geschieden sein! O Scheiden, o immerwährendes Scheiden, wie thust du so weh! O Händeringen! o Griesgramen, Seufzen und Weinen, o immer Heulen und Rufen, und doch nimmer erhört werden! Wir begehrten (sagen die Verdammten) nicht anders, denn wäre ein Mühlstein so breit, als alles Erdreich, und um sich so groß, daß er den Himmel allenthalben berührte, und käme ein kleines Vöglein je über hundert tausend Jahre, und bisse ab dem Stein so groß, als der zehnte Theil ist eines Hirskörnleins, und aber über hunderttausend Jahre so viel, also daß es in zehnhunderttausend Jahren so viel ab dem Stein klaubte, als groß ein Hirskörnlein ist, wir Armen begehrten nicht anders, denn so des Steines ein Ende wäre, daß auch dann unsere Marter ein Ende hätte; und das mag nicht sein! —

Zusätze.

Zu der Litteratur und dem Urtheil über Abälard (§. 150. Anm. 4.) S. 17 ist die (dem Verf. erst über dem Drucke bekannt gewordene) Abhandlung von Repetent Franck beizufügen: ein Beitrag zur Würdigung Abälards, in der Tüb. Zeitschrift 1840. 4. S. 4. Dieselbe Abhandlung muß hauptsächlich verglichen werden zu §. 158. Anm. 2.

Zu den Beweisen für das Dasein Gottes (§. 163.) S. 59. 60. ist auch noch der historische Beweis zu rechnen (aus dem consensus gentium), welchen u. a Savonarola führt. Triumph. cruc. Lib. I. c. 6. p. 58 fs. bei Meier S. 245.

Druckfehler.

S. 24. Z. 6. von unten streiche das Wort: wieder.

S. 55. Z. 14. von oben l. statt: Webble, Bas: Webb, le Bas.

S. 191. Z. 3. von oben l. statt: §. 186: §. 187.

S. 206. Z. 11. von oben l. statt: §. 198: §. 199.

1. Die erste Ausgabe ist von 1840. Sie ist in 2 Bänden erschienen. Der erste Band enthält die Geschichte der Stadt von der Gründung bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts. Der zweite Band enthält die Geschichte von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zur Gegenwart.

2. Die zweite Ausgabe ist von 1845. Sie ist in 2 Bänden erschienen. Der erste Band enthält die Geschichte der Stadt von der Gründung bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts. Der zweite Band enthält die Geschichte von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zur Gegenwart.

3. Die dritte Ausgabe ist von 1850. Sie ist in 2 Bänden erschienen. Der erste Band enthält die Geschichte der Stadt von der Gründung bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts. Der zweite Band enthält die Geschichte von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zur Gegenwart.

4. Die vierte Ausgabe ist von 1855. Sie ist in 2 Bänden erschienen. Der erste Band enthält die Geschichte der Stadt von der Gründung bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts. Der zweite Band enthält die Geschichte von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zur Gegenwart.

5. Die fünfte Ausgabe ist von 1860. Sie ist in 2 Bänden erschienen. Der erste Band enthält die Geschichte der Stadt von der Gründung bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts. Der zweite Band enthält die Geschichte von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zur Gegenwart.

6. Die sechste Ausgabe ist von 1865. Sie ist in 2 Bänden erschienen. Der erste Band enthält die Geschichte der Stadt von der Gründung bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts. Der zweite Band enthält die Geschichte von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zur Gegenwart.

7. Die siebte Ausgabe ist von 1870. Sie ist in 2 Bänden erschienen. Der erste Band enthält die Geschichte der Stadt von der Gründung bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts. Der zweite Band enthält die Geschichte von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zur Gegenwart.

8. Die achte Ausgabe ist von 1875. Sie ist in 2 Bänden erschienen. Der erste Band enthält die Geschichte der Stadt von der Gründung bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts. Der zweite Band enthält die Geschichte von der Mitte des 18. Jahrhunderts bis zur Gegenwart.

Hagenbach, Karl Rudolf,

Lehrbuch der Dogmengeschichte

Bd.: 2,1

1841

Bamberg, Staatsbibliothek -- Th.dp.o.15#2
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11774784-1